

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FILOZOFICKÁ FAKULTA

ÚSTAV ROMÁNSKÝCH STUDIÍ

Diplomová práce

Karel Smékal

ASPEKT VINY A HŘÍCHU V PROZAICKÉM DÍLE MIGUELA DE UNAMUNA

THE ASPECT OF SIN AND BLAME IN THE PROSE OF MIGUEL DE UNAMUNO

Vedoucí práce PhDr. Michal Fousek, PhD.

2008

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a že jsem uvedl všechny využití prameny a literaturu.

Obsah

| | |
|------------------------------------------------------------|----|
| Úvod | 1 |
| Miguel de Unamuno, život a dílo | 2 |
| Uvedení do Unamunova myšlenkového systému | 4 |
| a) Unamunova bitva se smrtí | 6 |
| b) Unamunův fatalismus | 10 |
| c) Unamunova otázka osobní identity | 13 |
| d) Shrnutí | 15 |
| Vymezení pojmů a jejich kategorizace | 15 |
| Pojmy vina a hřích v Unamunově esejistické tvorbě | 20 |
| Aspekt viny a hříchu v Unamunově beletristické próze | 29 |
| Amor y pedagogía. Je láska hřích? | 29 |
| Niebla. Konfrontace hříchu a otázky svobodné vůle | 34 |
| Abel Sánchez Bratrovražda a fenomén závisti | 39 |
| La tía Tula. Hříšná světice – svatá hříšnice | 52 |
| San Manuel Bueno, mártir. Nevěřící kněz | 59 |
| Závěr | 65 |
| Resúmen de la tesina en español | 66 |
| Résumé práve v českém jazyce | 70 |
| Summary of the thesis in english | 70 |
| Seznam použité literatury | 71 |

Úvod

V této práci se budeme zabývat otázkami spojenými s interpretací dvou pojmů, *hříchu* a *viny*, kterou ve svém díle nabízí španělský prozaik, dramatik, básník a myslitel Miguel de Unamuno. Cílem práce je pokusit se o začlenění výše zmíněných dvou výrazů do myšlenkového systému tohoto autora, zmapovat jeho teoretický výklad těchto výrazů a poukázat na jejich aplikaci v beletristické tvorbě. Pro fundované začlenění těchto aspektů do Unamunovy filozofie nastíníme v krátkosti jeho myšlenkový systém, filozofii, chcete-li, jehož znalost je pro následující interpretace konkrétních Unamunových děl naprostou nezbytností. Zaměříme se přitom na oblasti, které tvoří skutečnou osu Unamunova myšlení, a poznatky z nich získané nám budou cenným vodítkem při komentářích Unamunových konkrétních děl. Důraz poté budeme klást na zevrubné vymezení obou pojmů v rámci i mimo rámec křesťanské teologie, pokusíme se okomentovat polysémantičnost těchto výrazů opět uvnitř i vně teologie a postihnout jejich četné významové překryvy. Vzhledem k tomu, že aspekt *hříchu* byl již v tvorbě Miguela de Unamuna autora podroben poměrně pečlivému bádání, zatímco aspekt *viny* byl v souvislosti s ním téměř opomíjen, budeme věnovat velkou pozornost právě aspektu *viny*, nicméně jak uvidíme níže, tyto dva jevy jsou spolu po sémantické stránce propojeny natolik, že popisovat fenomén *viny* odděleně od fenoménu *hříchu* by bylo téměř nemožné.

V další části se pokusíme zrekapitulovat Unamunovy připomínky k vině a *hříchu* v jeho teoretických spisech, především v jeho souboru esejí *Del sentimiento trágico de la vida* (*O tragickém pocitu života*). Hlavní těžiště práce pak představuje analýza těchto dvou aspektů v Unamunových dílech beletristických. Při zkoumání odrazu Unamunových interpretací těchto dvou pojmů ve vlastním beletristickém díle se zaměříme na romány *Amor y pedagogía* (*Láska a pedagogika*), *Niebla* (*mlha*), *Abel Sánchez*, *La tía Tula* (*Teta Tula*) a *San Manuel el Bueno, mártir* (*Svatý Manuel Dobrotivý, mučedník*). U každého z těchto beletristických děl se po rozboru elementů, které jsou důležité pro správnou interpretaci námi zkoumaných pojmů, zaměříme na posouzení vlivu Unamunových teoretických úvah na konkrétní beletristické dílo a v neposlední řadě se pokusíme o jeho komentář v souvislosti s pojmy *viny* a *hříchu*.

Jelikož se jedná svým způsobem o pokus o nový pohled na interpretaci především Unamunových postav, jejich významu v rámci díla a míry jejich *viny*, budeme hledat (a snad i nacházet) nové strukturální souvislosti v rámci Unamunova systému, které můžeme tímto našim novým úhlem pohledu odhalit a popsat. Domnívám se, že z podstaty kontradiktornosti

a proměnlivosti či jakési „živosti“ Unamunova systému nám zůstávají některé souvislosti doposud skryty, a věřím, že touto prací se můžeme pokusit proniknout do tohoto systému ještě trochu více a z jiného úhlu pohledu.

Miguel de Unamuno, život a dílo

Miguel de Unamuno se narodil 29. září 1864 v Bilbau. Ve věku šesti let přišel o otce a působení ženského elementu, který v jeho výchově převládl (matka, babička), měl určující vliv na jeho pozdější literární tvorbu. Po střední škole, ve věku šestnácti let odešel na univerzitu do Madridu, kde studoval filozofii a literaturu. V roce 1884 završil vysokoškolská studia doktorátem a vrací se do Bilbao. Mezi lety 1884 – 1891 příležitostně přispíval do časopisu *La lucha de clases* (Třídní boj). V roce 1891 si po návratu z Itálie a Francie bere za manželku Conchu Lizarrago a v témže roce získal katedru řečtiny na univerzitě v Salamance. S touto univerzitou (a se Salamankou jako takovou) je od tohoto roku spjat celý Unamunův život, roku 1901 byl zvolen rektorem této univerzity, avšak tato funkce mu byla celkem třikrát odebrána. Poprvé roku 1914 kvůli jeho názoru na vývoj událostí vedoucích k první světové válce, podruhé v roce 1924, kdy byl Unamuno vyhoštěn režimem Prima de Rivery na ostrov Fuerteventura, odkud prchá do Paříže. Od roku 1926 pobývá v městečku Hendaya, které leží u španělských hranic. Za druhé republiky byl znovu jmenován rektorem a bylo mu uděleno čestné občanství Salamanky. Taktéž získává čestné doktoráty na univerzitách v Grenoblu a Oxfordu. Počáteční sympatie k povstání v roce 1936 se rychle rozplynuly a Unamuno zaujal k rebelům kritický postoj, což vyústilo v jeho poslední odvolání ze všech akademických funkcí v roce 1936. 31. prosince 1936 náhle umírá.

Dílo Miguela de Unamuna zasahuje snad do všech žánrů. Těžištěm je spolu s esejistickou tvorbou jeho tvorba románová. Jeho románová prvotina *Mír ve válce* (*Paz en la guerra*, 1897) je poznamenána prožitky desetiletého Unamuna z karlistické války. V díle *Láska a pedagogika* (*Amor y pedagogía*, 1902) se poprvé projeví jeho kritický postoj k tezi, že věda má odpověď na veškeré otázky a problémy, jedná se o první příspěvek k Unamunově vizi sváru dvou konceptů – rozumu a citu. Román *Mlha* (*Niebla*, 1914) je prvním prozaickým dílem, které Unamuno zařazuje mezi *nivoly*. Nivola (pozměnění španělského výrazu pro román – *novela*) je spíše než literárně druhovou klasifikací zařazením literárně technickým. Autor nivoly se zřiká jakékoliv předběžné přípravy (ať už formální, obsahové či charakterové), klade důraz na dialog, naopak potlačuje popisy. Důsledkem toho je potlačení informací, které nejsou zásadní pro děj či spíše pro hlavní myšlenkovou linii nivoly. V *Mlze*

také nalezneme první stopy unamunovského fatalizmu – protagonista nivoly se v závěru chce vzepřít Unamunovi jakožto autorovi, jakožto svému stvořiteli, který mu nedovolí spáchat sebevraždu. Následující románové dílo *Abel Sánchez* (1917) staví na aktualizaci biblického příběhu o Kainovi a Ábelovi. Nenávist mezi Unamunovým Kainem Joaquínem a Abelem reprezentuje španělský bratrovražedný boj devatenáctého století (a nevědomky předjímá další podobnou situaci, která Španělsko čeká ve století dvacátém). V roce 1920 vychází novela *Tulio Montalbán a Julio Macedo* (*Tulio Montalbán y Julio Macedo*). *Teta Tula* (*La tía Tula*, 1921) se zabírá otázkou „neposkvrněného mateřství“, jakýmsi svárem touhy po mateřství protagonistky a jejím odporem vůči mužům. Koncept sváru rozumu a citu opět zpracovává Unamuno v díle *Svatý Manuel Dobrotivý, mučedník a tři další povídky* (*San Manuel el Bueno, mártir, y tres historias más*, 1931). V prvním, nejznámějším příběhu venkovský kněz pochybuje o své víře, řeší obtížné dilema, zda má svými pochybnostmi podkopat víru nekriticky věřících obyvatel vesnice, nebo zda má přetvářkou vesnici ve víře udržet. V souvislosti s tímto románem bývají často uváděny podobnosti protagonisty a samotného Miguela de Unamuna. Ve stejném vydání jako tato novela se objevily ještě prózy *Román o donu Sandaliovi, hráči šachu* (*La novela de don Sandalio, jugador de ajedrez*), *Chudák bohatý muž aneb komický pocit života* (*Un pobre hombre rico, o el sentimiento cómico de la vida*) a již dříve uveřejněný román *Historie jedné lásky* (*Historia de un amor*, 1911). Z povídek zmiňme soubor *Zrcadlo smrti* (*El espejo de la muerte*, 1913) a soubor *Tři příkladné novely a jeden prolog* (*Tres novelas ejemplares y un prólogo*, 1920), který obsahoval tři krátká díla: *Nic menšího než opravdový muž* (*Nada menos que todo un hombre*), *Dvě matky* (*Dos madres*) a *Markýz z Lumbríe* (*El marqués de Lumbría*).

Velmi pozoruhodná je Unamunova tvorba esejistická. V souborech *O ryzím španělství* (*En torno a casticismo*, 1895) a *Život Dona Quijota a Sancha* (*Vida de Don Quijote y Sancho*, 1905) řeší otázku Kastilie jakožto esence španělství, otázku unifikace a stírání národních identit (v podstatě narážel na dnes tak nadužívaný pojem globalizace) a hledá cestu k znovunalezení podstaty španělství, kterou pro něj kromě již zmíněné Kastilie (stejně tak jako pro jiné příslušníky jeho generace) ztělesňuje Cervantésův *Don Quijote*. Další dva esejistické soubory – *Tragický pocit života v lidech a v národech* (*Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, 1913) a *Agonie křesťanství* (*La agonía del cristianismo*, 1925) – ztělesňují podstatu Unamunových filozofických úvah. V prvním souboru se věnuje Unamuno otázce lidské konečnosti, touze po dosažení nesmrtelnosti a obecným existencionálním otázkám, v druhém převažuje již několikrát zmíněná problematika

souboje dvou přirozených lidských složek – rozumu a citu – aplikovaná (avšak nikoliv výlučně) na konkrétní příklad sváru křesťanské víry a racionálního přístupu ke skutečnosti.

Unamuno má celou řadu příležitostných próz, některé s cestopisnou tematikou, jiné vzpomínkové prózy na své mládí, celou řadu samostatných esejů, novinových článků a dopisů.

Unamunova poezie byla dlouho neprávem opomíjena, neboť nedosahuje formálních kvalit ostatních tehdejších básníků, avšak vyniká svou obsahovou stránkou. Jedná se často o esejistický obsah zpracovaný ve formě poezie, kde důraz na obsah převažuje nad ostatními formálními složkami. Podobně jako Unamunova próza, i jeho poezie se vyznačuje velkou *hutností*, je oproštěna od „zbytečných“ a „samoúčelných“ obrazů, vše za účelem zdůtaznění obsahové složky. V jeho poezii však najdeme i čistě lyrické básně. Z básnických sbírek jmenujme *Poezie (Poesías, 1907)*, *Růženec lyrických sonetů (Rosario de sonetos líricos, 1911)*, *Velázquezův Kristus (Cristo de Velázquez, 1920)*, kde Unamuno poukazuje na lidskou stránku Ježíše Krista, vyzdvihuje jeho tělesné až živočišné vlastnosti, dále *Tereza (Teresa, 1923)*, *Z Fuerteventury do Paříže (De Fuerteventura a París, 1925)* a *Romancero z vyhnanství (Romancero del destierro, 1928)*, výběry z básní, psaných během vyhnanství na Fuerteventuru a ve Francii, či *Zpěvník (Cancionero, posmrtně 1953)*.

Unamunovo drama se řídí v zásadě týmiž pravidly jako jeho nivola. To znamená, že v něm chybí prostředí, které obklopuje postavy, což je podmínka jen těžko aplikovatelná na dramatický žánr. Jeho divadelní hry tak zůstávají spíše na papíře a inscenací se jim příliš nedostává. Jmenujme dramata *Raquel (1921)*, *Fedra (1921)*, *Ten druhý (El otro, 1923)* či *Bratr Juan aneb svět je divadlo (El hermano Juan o El mundo es teatro, 1934)*.

Uvedení do Unamunova myšlenkového systému

Chceme-li zkoumat aspekty viny a hříchu v rámci Unamunova myšlenkového systému, musíme se alespoň v hrubých rysech seznámit s jeho základními prvky (označujme jej dále jako Unamunovu *filozofii*, byť je to v souvislosti s tímto autorem v celé řadě bodů problematické).

Ačkoliv Unamuno sám se důsledně bránil tomu být označován za filozofa, na jeho myšlenky navazuje celá řada filozofů, kteří se již tomuto označení nebrání. Spolu se

S. Kirkegaardem tvoří Unamuno jakýsi výchozí bod pro francouzské existencialisty a patří mezi největší myslitele v oblasti filozofie náboženství 20. století.

Unamunovu filozofii (dovolím si nerespektovat ve své práci jeho přání a budu jej označovat za filozofa) dělí někteří badatelé do několika kategorií, podle témat, která jeho myšlenky postihují. Velmi zjednodušeně řečeno se jedná o filozofii náboženství (teologii), filozofii smrti (existencialistickou filozofii) a filozofii života. V řadě aspektů jsou však tyto prvky Unamunovy filozofie úzce provázané (otázku smrti řeší Unamuno často s přihlédnutím ke svým vizím teologickým, stejně tak, z podstaty jeho konceptu, jsou filozofické otázky života nerozlučně spjaty s filozofií smrti, neboť život nelze od smrti oddělit, atd.) , a proto se zřekněme takového zobecňujícího rozdělení a věnujme se spíše jednotlivým konkrétním aspektům jeho filozofických myšlenek, jejichž znalost považuji za nutnou pro porozumění dalšímu obsahu této práce, kategorizujme je spíše podle konkrétní materie než podle obecných témat.

Unamunova filozofie se liší od jiných rysem značné subjektivity. Václav Černý ve své stati *Rektora ze Salamanky boj o nesmrtelnou duši a uctívání smrti*¹ uvádí, že Unamunova filozofie nemá žádnou objektivní sílu, ale osobní hodnota jeho myšlenek se opírá o jejich zásadní bezprostřednost. Jinými slovy, Unamunova filozofie obecně má spíše charakter zachycení osobních myšlenkových proudů bez výrazné potřeby exponování nevyvratitelných (alespoň z pohledu jejich autora) argumentů pro jejich posílení, nejde o hledání pravdy univerzální, nýbrž pravdy osobní, s níž se čtenář může a nemusí ztotožnit. Unamunova filozofická východiska nebyla založena na hledání objektivních a univerzálních pravd (i když připustíme, že z podstaty věci žádná filozofie není a nemůže být zcela oproštěna od subjektivní stránky), ale je to vlastně jakási kompilace autorových myšlenek, jeho úvah nad otázkami, které byly konkrétně pro něj aktuální. Unamuno se ani nesnaží povyšovat je na obecné teze, nemá snahu generalizovat, vždy hledá řešení aplikovatelné na své vlastní „bytí tady a teď“.

Je nutné zdůraznit, že Unamuno vycházel z křesťanské výchovy a z tehdejší španělské křesťanské tradice obecně, podrobuje však velmi silné kritice křesťanský dogmatismus. Na druhou stranu si musíme uvědomit, že odsuzuje též čistě racionální přístup ke skutečnostem, univerzální vědecký přístup ke všem věcem bez přihlédnutí k citové stránce člověka, kterou klade na roveň právě se schopností člověka racionálně uvažovat. Tyto dva póly tak vymezují

¹ Černý, Václav. „Rektora ze Salamanky boj o nesmrtelnou duši a uctívání smrti“. *Plán*, 1930, s. 195-202.

jakési hranice, mezi nimiž se Unamuno pohybuje, avšak často se ocitá na jejich samotné mezi. Z toho pramení i časté kontradikce, které jsou pro Unamunovo myšlení tak typické. Tento souboj mezi racionalitou a citem, který Unamuno označuje za *agonii*, je přítomen ve většině jeho spisů, ať je jeho obětí Unamuno sám (ve své esejistické tvorbě), nebo ať je jeho obětí některá z jeho postav (tvorba románová). Zaměřme se tedy nyní na konkrétní aspekty Unamunovy filozofie a hodnotme je z hlediska jejich pozice v Unamunově systému.

a) Unamunova bitva se smrtí

Otázka lidské konečnosti je opravdovým těžištěm Unamunových úvah ať už v esejích nebo v próze románové. Podle Unamuna je nutné smrt přijmout, avšak nikoliv jako biologický fakt, ale jako hledání významu života². Fakt přijetí smrti je pochopitelně velmi obtížný, avšak řešení spatřuje Unamuno v nalézání jakési alternativní nesmrtelnosti, nesmrtelnosti ducha. Tento koncept je samozřejmě znám již například z *Eposu o Gilgamešovi*. V Unamunově díle můžeme vysledovat pět způsobů, které vnímá Unamuno jako možnost dosažení (pochopitelně nikoliv tělesné, ale duchovní) nesmrtelnosti. José Miguel de Azaola ve své práci *Pět bitev Unamuna se smrtí*³ těchto pět způsobů uvádí:

1. Pokus o přežití integrací individuální osobnosti do kolektivní osobnosti národa.
2. Pokus o přežití osobnosti (v tomto případě osobnosti, která vytváří další osobnosti) ve svých vlastních uměleckých výtvorech.
3. Pokus o přežití osobnosti ve svých vlastních výtvorech z masa a kostí.
4. Pokus o přežití jako nesmrtelná duše v postpozemském světě.
5. Pokus o přežití v Kristu účastí na vítězství Krista nad smrtí na kříži.

Jak vidíme, Azaola označuje tyto způsoby dosažení nesmrtelnosti jako *pokusy o přežití*, neboť všechny tyto způsoby jsou svou podstatou relativní a ani kombinace všech pěti nezajistí člověku nesmrtelnost v té formě, po které touží. Pokusme se o stručný komentář k těmto pěti možnostem, které Unamuno nabízí.

Ad 1.: Tento pokus o přežití má nejbližší ke snaze Gilgamešově o dosažení nesmrtelnosti skrze své pozemské činy. Obtisknutím svého já do kolektivní paměti člověk může dosáhnout

² Csejtei, Dezsö. *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2004.

³ Azaola, José Miguel de. „Las cinco batallas de Unamuno contra la muerte“. *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno*, 1951, č. 2.

nesmrtelnosti svého jména, avšak dosažení nesmrtelnosti ať už duchovní či tělesné je touto cestou nemožné. Zajímavé však je, že tato cesta, tento pokus o dosažení nesmrtelnosti, nerozlišuje nezbytně mezi dobrem a zlem. Touha Joaquína Monegra v niole *Abel Sánchez* je založena právě na tomto prvním pokusu o dosažení nesmrtelnosti, avšak tato touha je natolik silná, že vede i ke snaze o dosažení cíle skrze nenávisť a násilí. Unamuno si byl tohoto rizika zneužití tohoto pokusu vědom, avšak právě stvořením Joaquína musel tuto možnost připustit jako legitimní cestu. Tomuto jevu se věnuje i v eseji *Del sentimiento trágico de la vida*: „Hay quien anhela hasta el patíbulo para cobrar fama, aunque sea infame: *avidus malae famae*, que dijo Tácito.“⁴. (Jsou lidé, kteří touží po šibenici, jen aby dobyli slávy, byť nečestně; „*avidus malae famae*“, jak praví Tacitus.⁵) Proto Joaquín tolik bojoval o přízeň svého vnuka, proto tolik dbal na to, aby vnuk, kterého měl společného s Abelem, projevoval větší přízeň jemu. Po Abelově smrti se odehrál následující rozhovor:

«¡Abuelito! ¡Abuelito!». Joaquín se volió: - ¿A quién llamas? ¿A qué abuelo llamas? ¿A mí? – Y como el niño callara lleno de estupor ante el misterio que veía - : Vamos, di ¿A qué abuelo llamas? ¿A mí? – No, al abuelito Abel. - ¿A Abel? Ahí le tienes...muerto. ¿Sabes lo que es eso? Muerto.⁶

Dědoušku! Dědoušku!“ Joaquín se otočil: „Koho voláš? Kterého dědu voláš? Mě?“ a protože dítě mlčelo, plné úžasu nad tajemstvím toho, co zrovna vidělo, opakoval. „No tak, řekni, kterého dědu? Mě?“ „Ne, dědouška Ábela.“ „Ábela? Tady ho máš...mrtvého. Víš, co to znamená...mrtvý?“⁷

Později Joaquín přeruší svou řeč na smrtelné posteli slovy: „Pero...traed al niño.“⁸ („Ale...přiveďte chlapce.“⁹) Tím je jasně vyjádřena podstata tohoto pokusu o dosažení nesmrtelnosti, Joaquín ví, že když přesvědčí vnuka o smrti Ábela, když se pokusí vymazat ho z jeho mysli (být dědictví jeho masa a kostí vymazat nedokáže), oslabí Abelovu možnost dosažení nesmrtelnosti. V kontextu celé knihy byl tento akt snahou o opětovné zabití Ábela i

⁴ Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Albor Libros, 2003, s. 269 (další citace z této knihy jsou z tohoto vydání).

⁵ Unamuno, Miguel de. *Tragický pocit života*. Přel. Jaroslav Zaorálek. Praha: Symposion, 1927, s. 48.

⁶ Unamuno, Miguel de. *Abel Sánchez*. Obras completas (dále jen OC, všechny citáty z Unamunových děl jsou, pokud není uvedeno jinak, z tohoto souborného vydání), vol. I. Madrid: Biblioteca Castro; Madrid: Turner, 1995, s. 788.

⁷ Unamuno, Miguel de. *Ábel Sánchez*. Přel. Jana Zuluetová-Cahová. Praha : Vyšehrad, 1988, s. 127.

⁸ Unamuno, Miguel de. *Abel Sánchez*. OC vol. I. s. 790.

⁹ Unamuno, Miguel de. *Ábel Sánchez*. Přel. Jana Zuluetová-Cahová, s. 130.

po jeho smrti fyzické. V tomto případě můžeme pozorovat i jakési prolnutí dvou způsobů o dosažení nesmrtelnosti (ten druhý, dosažení nesmrtelnosti skrze potomky, viz ad 3).

Ad 2: Tento pokus, který je do jisté míry podřazený pokusu prvnímu, můžeme označit za nejbližší Miguelu de Unamunovi samému. Samozřejmě, z podstaty jeho pozice literáta tomu ani jinak být nemohlo. Unamuno vnímal své stvořené postavy jako autonomní osobnosti, které se však nemohou vymanit z vlivu svého stvořitele. Slavný je dialog Unamuna a Augustína Péreze ze závěru románu *Niebla*, kde Unamuno jasně dává najevo svou moc nad stvořenou osobností, která má sice určitou možnost rozhodovat o svých činech, ale její stvořitel má v jejím jednání jakési právo veta. Jedná se o typický příklad kontradikce v Unamunově koncepci – na jednu stranu Unamuno přiznává Augustínovi autonomii, na straně druhé dokazuje svou moc nad ním (více viz kapitola o otázce osobní identity, s. 13). Odraz autora v jím stvořených postavách je neoddiskutovatelný, avšak lze namítnout, že okamžikem dokončení procesu stvoření takovéto postavy (v okamžiku dopsání díla) vliv autora na tuto postavu skončí, byť musíme připustit, že pozdějšími komentáři a vyjádřeními ke svému dílu mu ještě zůstává vliv na jeho interpretaci. Tato stvořená postava však ožívá pokaždé, když některý čtenář sáhne po dané knize a postava se tak stává součástí jeho vědomí, jeho transcendentního já. V tom okamžiku ožívá i její autor, jehož výtvořem románová postava je, a snaha o dosažení nesmrtelnosti je tím dokonána. Můžeme však namítnout, že v okamžiku, kdy literární dílo upadne do zapomnění, umírá i naděje autora na dosažení této formy nesmrtelnosti.

Ad 3: Výtvoř z masa a kostí se rozumějí potomci. Tento způsob dosažení nesmrtelnosti je ze všech pokusů nejfyzičtější. Životem potomka je zajištěno zachování rodu a tudíž i „pokus“ o nesmrtelnost. O ten se snaží mimo jiné i protagonistka románu *La tía Tula*: „¿Murió la tía Tula? No, sino que empezó a vivir en la familia, e irradiando de ella, con una nueva vida más entrañada y más vivífica, con la vida eterna de la familiaridad inmortal.“¹⁰

Důležitým aspektem tohoto pokusu o dosažení nesmrtelnosti je důraz, který klade Unamuno na okamžik kojení. V románu *La tía Tula* se snaží Gertrudis nakojit svého synovce, aby tak dosáhla nesmrtelnosti předáním mateřského mléka tomuto dítěti. Unamuno také zdůrazňuje předání dědičného hříchu právě aktem kojení (*Amor y pedagogía*, Abel Sánchez, *La tía Tula*). Více o tomto tématu v kapitole o fatalizmu (s. 10) a později v komentáři tomuto konkrétnímu dílu.

¹⁰ Unamuno, Miguel de. *La tía Tula*, OC vol. I, s. 896.

Ad 4: Unamunova vize posmrtného života byla jedním z hlavních terčů kritiky, obzvláště ze stran španělských jezuitských myslitelů. Joan Manyá například ve svém díle *La teología de Unamuno* podrobuje kritice jeho odmítnutí vize křesťanské duality ráj – peklo. Unamuno ve svém spise *Del sentimiento trágico de la vida* přidává ke křesťanskému pojmu *peklo* adjektivum *policejní*. Tvrdí, že křesťanská vize pekla navozuje pocit potrestání či odplaty, nikoliv pocit napravení. Tvrdí, že toto policejní peklo (*infierno policíaco*) má vnést do tohoto světa strach. Unamuno v *Del sentimiento trágico de la vida* píše: „Hay que creer en la otra vida, en la vida eterna del más allá de la tumba, y en una vida individual y personal, en una vida en que cada uno de nosotros sienta su conciencia y la sienta unirse, sin confundirse con las demás conciencias todas en la Conciencia Suprema, en Dios.“¹¹ (Je nutno věřit v onen život, v život věčný v záhrobí a v život individuální a osobní, v život, v němž každý z nás cítí své vědomí a cítí, jak se spojuje, aniž by s nimi splývalo, se všemi ostatními vědomími ve Vědomí Nejvyšším, v Bohu.¹² Unamuno tedy odmítá křesťanskou vizi ráje a pekla, ale vytváří si vizi postpozemského světa (*ultramundo*), v němž dojde ke spojení vědomí jednotlivce s vědomím universa, nicméně Unamuno zdůrazňuje fakt, že toto spojení neznamená ztrátu individuality – rozpuštění sebe-vědomí. Zachováním vědomí se docílí nesmrtnosti v tomto ultrasvětě, který však nemá za účel odměnit či trestat individuum za jeho činy v pozemském světě.

Ad 5: Moment vítězství Krista nad smrtí na kříži fascinoval Unamuna po celý jeho život. Slavné zvolání z Unamunova *Velázquezova Krista* (*Cristo de Velázquez*) „¡Por fin murió la muerte!“ (Konečně zemřela smrt!) ve spojení s Kristovým vítězstvím nad smrtí je v tomto ohledu ilustrativní. Unamuno ve čtvrté kapitole *Del sentimiento trágico de la vida* podrobuje důkladnému zkoumání křesťanské dogma zmrtvýchvstání Krista, nicméně neustále zdůrazňuje jeho lidské vlastnosti. Člověk, vzkříšený po své smrti, člověk vítězí nad smrtí, to je idea páteho pokusu o dosažení nesmrtnosti. Unamuno zdůrazňuje lidské vlastnosti Krista, vnímá Krista jako člověka, který zvítězil nad smrtí a ukázal tak člověku cestu k dosažení nesmrtnosti.

Unamunovský souboj se smrtí poukazuje na další zajímavý aspekt jeho myšlení, tedy na to, že Unamuno vnímal smrt jako jev negativní. V rozporu s křesťanským stanoviskem, které vnímá smrt jako moment přiblížení se království nebeskému, i s vědeckým stanoviskem, které smrt zcela racionálně devaluje na pouhý neodvratitelný biologický fakt, Unamuno cítí

¹¹ Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, s. 456.

¹² Unamuno, Miguel de. *Tragický pocit života*, s. 188.

potřebu nad smrtí zvítězit. Souboj se smrtí dokonce určuje Unamunovu vizi Boha, Stephen Summerhill ve svém díle *Death and God in Unamuno* píše: „God then, is (...) an imaginary form of man's desire to be permanently conscious.“¹³ (Bůh je obraznou formou lidské touhy po trvalém vědomí.¹⁴) Unamuno současně vnímá smrt jako doklad naplnění účelu člověka v pozemském životě, o tomto tématu pohovoříme v následující kapitole.

b) Unamunův fatalismus

Fatalismus hraje důležitou roli v Unamunově myšlenkovém konceptu. Myšlenka predestinace je přítomna ve většině jeho románů, stejně jako marná snaha se ji vymanít. Unamunův termín *bebedizo* (do češtiny se nejčastěji překládá jako otrávený lektvar, jed) označuje tuto predestinaci, jejímž symbolem bývá nejčastěji mateřské mléko. Jako příklad si uveďme: „¿Por qué he sido tan envidioso, tan malo? ¿Qué hice para ser así? ¿Qué leche mamá? ¿Era un bebedizo de odio? ¿Ha sido un bebedizo mi sangre? ¿Por que nació en tierra de odios?“¹⁵ („Proč jsem tak záviděl, proč jsem byl tak zlý? Jak se to stalo, že jsem takový? Jaké mléko jsem sál? Byl to lektvar nenávisti? Má krev byla tím lektvarem? Proč jsem se narodil na zemi, kde vládne nenávist?“¹⁶). Podobně uvažuje i Ávito v románu *Amor y pedagogía*: „Has caído, sigues cayendo – le dice la voz interior –, le dejas criar; así le transmitirá más de su sangre; el pecado del amor da sus frutos.“¹⁷ (Zklamal jsi a zklameš znovu, říká mu vnitřní hlas, necháš ji ho kojit; tak mu předá více ze své krve, hřích lásky vydá své plody.) Jak vidíme, Unamuno přikládá kojení veliký význam, co se predestinace týče. Pojem *bebedizo* však slouží Unamunovi i jako symbol predestinace národní. Obzvláště v díle *Abel Sánchez* Unamuno zdůrazňuje, že Joaquín i Abel byli synové jedné země – Španělska. Myšlenka kainizmu, bratrovražedného boje Španělska v karlistických válkách, je hlavní myšlenkou tohoto díla. Joaquín a Abel jsou stvořeni pro nenávist, pro závist. Jsou synové jedné země, bratrovražedné vlastnosti sáli z mateřského mléka svých matek, ale i své společné matky – Španělska.

Unamuno taktéž operoval se samotným pojmem *osud*.

¹³ Summerhill, Stephen J. „Death and God in Unamuno: Towards a Theory of Creative Symbolic Imagination“. *Revista Canadiense de estudios hispánicos*, 1971, vol. III, č. 1, s. 58.

¹⁴ Neopoznámované překlady jsou mé, většinou se jedná o překlad citátů z odborné sekundární literatury, výjimečně pak z primární literatury Unamunových děl, která nebyla přeložena do českého jazyka, a nebylo tedy možné použít vydaný český překlad.

¹⁵ Unamuno, Miguel de. *Abel Sánchez*. OC vol. I, s. 790.

¹⁶ Unamuno, Miguel de. *Abel Sánchez*. Přel. Jana Zuluetová-Cahová, s. 130.

¹⁷ Unamuno, Miguel de. *Amor y pedagogía*. OC vol. I, s. 334.

¿Sabéis lo que hace tan triste la tristísima y monótona vida de nuestras viejas ciudades muertas? ¿Sabéis lo que hace que la alegría de su juventud sea una alegría puramente exterior, puramente fisiológica, como la del canario enjaulado a quien se le da alpiste en abundancia? ¿Sabéis lo que hace que en estas nuestras viejas ciudades muertas languidezcan tristemente y se ajen los pocos, los poquísimos espíritus a quienes el presentimiento del gran Destino les quita el sueño de la vida? Pues es que esos jóvenes de nuestras viejas ciudades muertas no piensan más que en el destino en minúsculo, en el que los permitirá casarse, vegetar servilmente y procrear hijos destinados a lo mismo. ¡Y este sí que es destino trágico!¹⁸

Víte, co činí život našich starých mrtvých měst tak smutným a monotónním? Víte, co způsobuje, že radost jejich mládí je radostí čistě vnější, čistě tělesnou, jako radost uvězněného kanárka, který je překrmován leskníci? Víte, co způsobuje, že v našich starých mrtvých městech smutně umdlévá a odcizuje se to malé, velmi malé množství duší, kterým předtucha velkého Osudu kazí sen života? Inu, tito mladí našich starých mrtvých měst myslí jen na osud s malým o, ten, který jim dovolí oženit se, pohodlně přežívat a plodit děti předurčené k tomu samému co oni. A to je vskutku tragický osud!

V tomto lehce mravoučném článku Unamuno používá termín *osud*, kterému se jinak ve svých pracích spíše vyhýbá. Byť ve své podstatě nejde o filozofické zaměření se na tento termín, jeho užití v tomto článku a rozlišení mezi jeho zprofanovaným užitím a jeho pravým významem dokládá důležitost role, kterou mu Unamuno připisuje. K výše uvedenému citátu uvádí David Turner ve své práci *Unamuno's Webs of Fatality* postřeh, v němž hovoří o protagonistovi Unamunova románu *Niebla*:

The description of the young men fits Augusto perfectly; although he is not looking for a job (*destino*), he does want a wife so that he can vegetate, live in a dream and raise children like himself, while the comparison to the canary is exactly that of *Niebla*. It is only the wilfulness of Eugenia which draws him from this to a concern over his ultimate Destiny (*Destino*), and the meaning of life, about which he had previously meditated only desinterestedly.¹⁹

Popis mladíka sedí na Augusta perfektně; ačkoliv se neshání po práci (*osud*), touží po ženě, aby mohl vegetovat, žít ve snu a vychovat děti, které by byly jako on, zatímco přirovnání ke kanárkovi je vysloveně směřována k románu *Niebla* (*Mlha*). Pouze tvrdohlavost Eugenie je to, co jej přivádí

¹⁸ Unamuno, Miguel de. „Sobre el destino“. *Nuevo Mundo*, 1915, 17-VII.

¹⁹ Turner, David G. *Unamuno's Webs of Fatality*. London: Tamesis books Ltd., 1974, s. 54.

k úvahám o svém konečném Osudu (*Destino*) a smyslu života, o kterém dříve přemýšlel bez většího zájmu.

Tento postřeh poukazuje na fakt, že v Augustově případě i pojem osudu v omezeném významu, jak jej chápe většina lidí, může dovést člověka k uvažování nad osudem ve smyslu existencionálním.

Unamunova vize smrti, jak jsme ji nastínili v minulé kapitole, rozumí smrti jako dovršení lidského konání, splnění úkolu, který měl člověk na tomto světě vykonat. Unamuno v řadě děl právě tuto předurčenost, jejímž splněním končí život jejího nositele, zdůrazňuje. Geoffrey Ribbans ve své práci *A New Look at La tía Tula* uvádí takový případ: „Once a sense of purpose or mission is over death ensues. Don Primitivo fulfilled his mission and died. Rosa accomplished hers with her fertility and Tula herself suddenly deteriorates physically once her spiritual sucesion – Manolita – and the physical continuity of Ramiro’s line – by Carlita’s pregnancy – are assured.“²⁰ (Jakmile pocit účelu či úkolu pomine, následuje smrt. Don Primitivo splnil své poslání a zemřel. Rosa splnila své těhotenstvím a Tulin psychický stav se náhle zhorší, jakmile je zajištěn její duchovní následovník, Manolita, a Carlitiným těhotenstvím i fyzická kontinuita Ramirova rodu.) Dovolil bych si nesouhlasit v tom, že pravým úkolem Tuly nebylo jen dosažení duchovní nesmrtelnosti (v postavě Manolity), ale i fyzické nesmrtelnosti své spíše než Ramirovy. Tato její snaha však vyšla vniveč, neboť není možné dosáhnout fyzické nesmrtelnosti prostřednictvím potomků, kteří nejsou ze stejného masa a krve. Gertrudis se o to pokusila, avšak marně. To byl její životní úkol a ona umírá aniž by ho naplnila, nebo spíše, umírá jakožto důkaz toho, že tato cesta není možná. Splnila svůj úkol - neuspěla ve své snaze.

Otázka predestinace v Unamunových dílech je nejmarkantněji pojednána (kromě *Mlhy*) v díle *Abel Sánchez*. Joaquín je předurčen k závisti, je si toho vědom, ví, že to je jeho úděl. Nicméně se ptá po důvodu této predestinace: „¿Qué hice yo para que Dios me hiciese así, rencoso, envidioso, malo? ¿Qué mala sangre me legó mi padre? (...) No, no creo en la libertad humana, y el que no cree an la libertad no es libre. ¡No, no lo soy! ¡Ser libre es creer serlo!“²¹ („Čeho jsem se dopustil, že mne Bůh učinil tak nevraživým, závistivým, zlým? Jaké zlo v krvi mi zanechal můj otec? (...) Ne, nevěřím v lidskou svobodu, a kdo nevěří ve

²⁰ Ribbans, Geoffrey. „A New Look at La tía Tula“. *Revista Canadiense de estudios hispánicos*, 1987, Vol. XI, č. 2, s. 413.

²¹ Unamuno, Miguel de. *Abel Sánchez*. OC, vol. I, s. 727.

svobodu, není svobodný. Ne, nejsem svobodný! Být svobodný znamená věřit, že člověk svobodný je!²²) Komentář k tomuto aspektu Joaquínových myšlenek můžeme nalézt v předmluvě k Unamunovým *Tres novelas ejemplares y un prólogo*: „Y es que todo hombre humano lleva dentro de sí las siete virtudes y sus siete opuestos vicios capitales; es orgulloso y humilde, glotón y sobrio, ríjoso y casto, envidioso y caritativo, avaro y liberal, perezoso y diligente, iracundo y sufrido. Y saca de sí mismo lo mismo al tirano que al esclavo, al criminal que al santo, a Caín que a Abel.“²³ (Každý člověk v sobě uchovává sedm ctností a jejich sedm protikladů, smrtelných neřestí. Je pyšný i pokorný, nenasytný i střdmý, chlípny i cudný, závistivý i soucitný, lakomý i štědrý, líný i činorodý, zlobný i trpělivý. A vybírá ze sebe jak tyrana tak otroka, jak zločince tak světce, jak Kaina tak Ábela.) Z tohoto úryvku nám vyvstává esence Unamunovy představy o predestinaci. Každý člověk je predestinován, avšak neznamená to, že nemůže svůj život ovlivnit. Každý člověk má několik možných predestinací, ale v konečné fázi je to on, který rozhoduje o tom, kterou si zvolí za tu svou. Tato myšlenka úzce souvisí s Unamunovou ideou tzv. *yos ex-futuros* (ex-budoucí já). Podle tohoto Unamunova konceptu každým rozhodnutím v životě člověk zabíjí jedno své možné já, které by vzniklo odlišným rozhodnutím. Takovýchto ex-budoucích já zabije člověk za svůj život tisíce, avšak po každém učiněném rozhodnutí už není cesta zpět. Ex-budoucí já je zabito, výběr byl učiněn. Toto téma zaujalo Unamuna z pochopitelného důvodu, neboť tato všudypřítomná, ale přesto každým rozhodnutím pomíjející dualita koresponduje i s jeho vizí sváru citu a rozumu. Tato dualita, spolu s Unamunovým konceptem predestinace, před nás klade další otázku Unamunovy filozofie, otázku osobní identity.

c) Unamunova otázka osobní identity

Otázka osobní identity je v Unamunově systému velmi diskutabilní. Jak jsme viděli v minulé kapitole, člověk je sice predestinován k určitým věcem, avšak je mu ponechána volba. Každá tato volba však zabíjí další hypotetickou variantu jeho samého, která by vznikla při jiném rozhodnutí. Unamuno však poukazuje na fakt, že tato pluralita osobností v jednom vědomí nemusí zaniknout učiněním rozhodnutí. Fakt, že člověk disponuje několika možnými predestinacemi může vést k paralelní koexistenci dvou takovýchto možných predestinací. Nejmarkantnějším příkladem takového dualizmu je Unamunovo drama *El Otro*. Ofelia Martín Hudson de la Vega ve své studii *Byron y Unamuno: El destino, 'el otro', y el fratricidio en Caín y Abel Sánchez* popisuje tento dualizmus, o kterém mluví jako o záměně:

²² Unamuno, Miguel de. *Ábel Sánchez*. Přel. Jana Zuluetová-Cahová, s. 61.

²³ Unamuno, Miguel de. *Tres novelas ejemplares y un prólogo*. OC, vol. II, s. 197.

„Esta confusión acerca de la identidad del culpable y de la víctima subraya el hecho de que para Unamuno, Caín y Abel es vice-versa. En el drama *El Otro*, Unamuno expone de nuevo el mismo espejismo Caín-Abel, Abel-Caín.“²⁴ (Tato nejasnost identity viníka a oběti podtrhuje to, že pro Unamuna jsou Kain a Ábel zaměnitelní. V dramatu *El Otro* Unamuno předkládá opět stejný zrcadlový princip Kain-Ábel, Ábel-Kain.) Vize vnitřní rozpolcenosti, téměř schizofrenie, je jasně partná z monologu z tohoto dramatu: „¿Yo? ¿Asesino yo? ¿Pero quién soy yo? ¿Quién es el asesino? ¿Quién el asesinado? ¿Quién el verdugo? ¿Quién la víctima? ¿Quién Caín? ¿Quién Abel? ¿Quién soy yo, Cosme o Damián?“²⁵ (Já? Já a vrah? Ale kdo jsem já? Kdo je vrahem? Kdo zavražděným? Kdo je katem? Kdo obětí? Kdo Kainem? Kdo Ábelem? Kdo jsem já, Cosme nebo Damián?) Jak vidíme, Unamuno zde exponuje myšlenku duality lidského vědomí a jako jednu z variant jejího řešení, byť jistě ne tu ideální, nabízí likvidaci druhé části našeho já, likvidaci „toho druhého“ (el otro). Varuje nás však, že takovýmto rozhodnutím zabijeme své jedno možné já (nejedná se však o zabítí typu ex-budoucího já, kde je učinění volby nutné - zde se jedná o vraždu v pravém slova smyslu), jedná se o druh sebevraždy: „Yo no sé quién soy, vosotros no sabéis quiénes sois, el historiador no sabe quién es, no sabe quién es ninguno de los que nos oyen. Todo hombre se muere, cuando el Destino le traza la muerte, sin haberse conocido, y toda muerte es un suicidio, el de Caín.“²⁶ (Já nevím, kdo jsem, vy nevíte, kdo jste, vypravěč neví, kdo je, nikdo z vás, kteří nás posloucháte, neví, kdo je. Každý člověk umírá, když mu Osud vyměří smrt, aniž by poznal sám sebe, a každá smrt je sebevraždou, tou Kainovou.)

Unamuno předkládá další otázku, která souvisí s problematikou osobní identity jednotlivce, v části svého románu *Niebla*, o které již byla řeč výše. Ve slavném dialogu Unamuna jako autora a Augustína jako jeho románové postavy (kapitola XXXI) dochází ke střetu, kde Unamuno s pozice Augustova stvořitele nedovolí své postavě spáchat sebevraždu, upírá mu tím svobodnou vůli. Tento moment samozřejmě vykazuje spoustu společných prvků s problematikou, okomentovanou v předchozím odstavci. Unamuno již rozhodl o smrti své postavy (predestinace), a proto jí nechce dovolit ukončit svůj život nezávisle na své vůli. Augusto v tomto dialogu zaútočí na Unamuna zpochybněním jeho vlastní svobodné vůle, neboť Unamunův Stvořitel, Bůh, může stejně rozhodnout o jeho smrti. Susan Serrano k tomu ve své práci *The will as protagonist, The Role of the Will in the Existencionalist Writings of*

²⁴ Hudson, Ofelia Martín de la Vega. *Byron y Unamuno: El destino, 'el otro', y el fratricidio en Caín y Abel* Sánchez. Michigan: University Microfilms International; Dissertation Information Service, 1990, s. 133.

²⁵ Unamuno, Miguel de. *El Otro*. OC vol. III, s. 435.

²⁶ Unamuno, Miguel de. *El Otro*. OC vol. III, s. 460.

Miguel de Unamuno: affinities and divergencies with Kirkegaard and Nietzsche podotýká: „In this way, an analogous situation is shown to exist between the relationship of God to man and of an author to his (fictional) creation. We are made aware that the human, existential predicament of man's striving for authenticity through choice, decision and action – the exercising of free-will – may ultimately be just illusory as that of a creature of fiction.“²⁷ (V tomto smyslu je poukazováno na existenci analogické situace ve vztahu Boha k člověku a autora k jeho (fiktivnímu) výtvoru. Jsme upozorňováni na to, že lidská bytost, existenciální predikát lidské touhy po autenticitě skrze výběr, rozhodnutí a akci – projev svobodné vůle – může být nakonec pouze iluzorní, stejně jako u fiktivní postavy.) Celá otázka osobní identity a svobodné vůle je zde posunuta na úroveň, kde člověk stojí na úrovni svobody zbaveného vědomí, kterému je upřen vliv na ovlivnění vlastního osudu. V rozporu s Unamunovou tezí, že člověk může ovlivnit své předurčení výběrem, je zde člověk degradován na loutku v Božích rukách bez možnosti ovlivnit svůj osud.

d) Shrnutí

Unamunova osobní filozofie, do níž jsme v předchozích stránkách udělali krátký exkurz, je výslednicí Unamunových vnitřních dialogů a střetů, dynamickým organizmem všech Unamunových názorových rovin. Neustálé střetávání se Unamunovy racionality a jeho citu, touhy po víře s jejím rozumovým vyvracením, z jeho myšlenkových konstrukcí činí místy kontradiktorní systém, do něhož však autor zabudoval i tuto vnitřní dualitu a souboj. Výše popsané Unamunovy myšlenky a teze jsou obsaženy téměř v každém jeho díle, byť v různých dílech si tyto myšlenky třeba i odporují. Jedná se o systém velmi subjektivní, avšak jeho závěry mohou mít obecnou platnost.

Vina a hřích, vymezení pojmů a jejich kategorizace

Jak jsem již zmínil výše, pro přehlednou interpretaci pojmů vina a hřích v rámci Unamunova díla musíme nejprve vymezit tyto dva termíny. U každého z obou pojmů rozdělíme interpretaci na teologickou a obecnou, neboť, jak uvidíme níže, převedením pojmu, který má svůj původ v teologii, do obecného jazyka se jeho význam různě posunuje a deformuje. Pro správnou interpretaci pojmu musíme tedy okomentovat veškeré jeho významy a poukázat na jejich souvislosti. Jelikož podstatou této práce je snaha interpretovat pojmy

²⁷ Serrano, Susan. *The will as protagonist, The Role of the Will in the Existencialist Writings of Miguel de Unamuno: affinities and divergencies with Kirkegaard and Nietzsche*. Sevilla: Padilla libros editores, 1996, s. 96.

hříchu a viny v souvislosti se španělským autorem, omezíme se při vymezování těchto dvou pojmů na teologii křesťanskou.

Teologické hledisko

Hřích (z lat. peccatum, -i, n.)

Hříchem rozumí křesťanská teologie porušení jednoho z Božích přikázání. Hřích je vnímán jako urážka Boha, je to nejhorší čin, kterého se člověk může dopustit. Hřích je však smazatelný, odpustitelný. Odpuštění hříchu lze dosáhnout zpovědí, při níž kněz jakožto reprezentant Boha odpouští přiznané hříchy a uděluje rozhřešení, přičemž podmínkou úspěšného odpuštění hříchu u Boha je lítost kajícího se. Zajímavým momentem je to, že rozhřešení s sebou zpravidla nese nějaký úkon (není to však podmínkou), kněz rozhodne o tom, co musí dotyčný pro smytí svého hříchu udělat (zpravidla se jedná o určitý počet modliteb, které mají být učiněny kajícím se hříšníkem). Dá se tedy říci, že tento knězem předepsaný úkol je jakousi daní za odpuštění, jde vlastně o směnný obchod (víme, že dříve, v době kdy se platily tzv. odpustky, se jednalo o obchod v pravém slova smyslu). V dnešní době je tato daň za odpuštění nekontrolovatelná knězem (avšak kontrolovatelná Bohem z titulu jeho vševědoucnosti), nicméně stále je u rozhřešení do jisté míry přítomen princip obchodu. Musíme však na druhou stranu poukázat na to, že pokání či jeho nedodržení (v tomto smyslu máme na mysli pokání jakožto vykonání knězem stanovených úkonů) nemá vliv na předchozí udělení rozhřešení, nedodržení pokání tedy nemůže rozhřešení „zrušit“.

Druhým způsobem, kterým lze odpustit hříchy, je křest. Křest je možný jen jednou za život a má dvě specifika, která jej od zpovědi výrazně liší. Prvním je fakt, že křest může (za určitých okolností) provádět každý, nejen osoba z kléru, a tím druhým, které je pro nás zajímavé, je akt smytí dědičného hříchu (o dědičném hříchu viz níže). Křest je taktéž jakýmsi vstupním rituálem, kterým se věřící stává členem církve. Důležitý je v tomto porovnání i fakt, že zpovědi se může zúčastnit jen člověk pokřtěný. Další odlišností křtu od zpovědi je, že při křtu novorozence si dotyčný není vědom toho, že právě podstupuje tento rituál. Pro smazání dědičného hříchu (můžeme předpokládat, že při křtu novorozence se jedná o jediný hřích, který se křtem odpouští) tedy není potřeba být si tohoto hříchu vědom. Jak však uvidíme níže, právě vědomí dědičného hříchu, byť v přeneseném slova smyslu, a uvědomění si jeho přítomnosti je pro Unamuna velmi důležitým momentem.

Způsobem, kterým se sňaly hříchy ze všech lidí, byla pak smrt Kristova. Kristus, který svou smrtí vykoupil všechny lidi, vzal jejich hříchy na sebe. Lze namítnout, že se jednalo a

jakousi „jednorázovou akci“, která se nebude opakovat, nicméně teologická interpretace tohoto Kristova vykupitelského činu dává možnost tohoto smytí hříchu všem lidem, Kristus zemřel na kříži za všechny lidi, kteří kdy žili či budou žít. Povšimněme si zde souvislosti s Unamunovým pokusem o přežití zúčastněním se Kristovy smrti na kříži: Unamuno interpretuje tento moment jako přiblížení se konceptu nesmrtelnosti, katolická nauka (tím, že člověk, který smyl všechny své hříchy, je spasený a tudíž na něj čeká Království nebeské) vlastně v témže momentu vidí také možnost dosažení spásy, možnost vstoupení do Ráje.

Hřích *dědičný* je velmi specifický element křesťanské teologie. Je to zátěž, se kterou se člověk rodí, jakási spoluzodpovědnost za první hřích, první porušení Božího příkazu, po kterém následovalo vyhnání z Ráje. Tento kolektivní hřích, který nese po narození každý člověk, vlastně předurčuje člověka k tomu, aby byl *hříšný* – každý člověk se rodí s prvotním hříchem, každý člověk je tedy z principu hříšný. Rozdíl je v tom, že zodpovědnost za prvotní hřích (či spíše zasažení jeho důsledky) je kolektivní, zatímco zodpovědnost za všechny ostatní hříchy je osobní.

Vina (z lat. culpa, -ae, f.)

Element viny je z teologického hlediska mnohem nejasnější než pojem hříchu. Z čistě sémantického hlediska je jasné, že vina je důsledek hříchu a je s ním spjata. Vina je následkem hříchu, je to pocit osobní zodpovědnosti za spáchaný hřích. Právě rys subjektivity, který je s vinou spojen, je důležitým distinktivním rysem, který odlišuje vinu od hříchu. Zatímco hřích je objektivní, je to konkrétní čin, vina je subjektivní pocit hříšníka, respektive viníka. Rozdíl je také ve vypořádání se s vinou. Zatímco hřích odpouští Bůh, s vinou, jakožto subjektivní entitou, se musí dotýčný vypořádat sám. Bůh odpuštěním hříchu poskytuje možnost hříšníkovy vyrovnání se s vinou, smýt ze sebe pocit viny, avšak vinu Bůh odpustit nemůže. Tato struktura je však narušena částečnou záměnou těchto termínů, která se v liturgii vyskytuje. Vezměme si například úryvek z modlitby Otče náš, jenž jsi na nebesích: *...odpusť nám naše viny, jakož i my odpouštíme našim viníkům...* Na tomto úryvku vidíme, že termín vina je zaměněna za termín hřích, neboť vinu jako takovou, jak jsme konstatovali výše, odpustit nelze, lze odpustit jen hřích, tedy čin, který vině předchází.

Můžeme tedy říci, že vina je vlastně projevem lidského svědomí, jakýmsi předpokladem k lítosti nad hříchem, která je zase předpokladem k jeho odpuštění. Nutnost uvědomění si viny a následné lítosti je patrná z latinského *mea culpa, mea maxima culpa* (má vina, má veliká vina), které tyto dvě vlastnosti jasně evokuje.

Obecné hledisko

Hřích

Hřích v obecném jazyce došel lehkého významového posunu. V obecném jazyce je vnímán pojem hřích jako negativní čin, v zásadě tedy kopíruje teologickou rovinu, avšak pochopitelně se nejedná o vztah k Bohu, jako spíše o provinění se vůči zásadám společensko-etickým. Pojem hřích se často používá v souvislosti se sexuálními myšlenkami (hříšné myšlenky), přičemž v tomto případě ani nemusí jít o provinění se vůči morálnímu či společenskému kodexu (má-li manžel v souvislosti s manželkou „hříšné myšlenky“, nelze to považovat za morálně nepřijatelné, spíše jde o jakýsi druh eufemizmu). Z podstaty tohoto posunu tedy jasně vyplývá, že touto interpretací pojmu vina se v souvislosti s Unamunovou tvorbou zabývat téměř nebudeme, byť v některých dílech se záměna *jakéhokoliv* sexuálního aktu za hřích objevuje. Svou podstatou jde totiž o reakci na lidovou interpretaci prvotního hříchu jako sexuálního aktu (o této interpretaci budeme ještě hovořit).

Vina

Vina v obecném jazyce je výrazem v pravdě polysémantickým. Důležitým aspektem je fakt, že vina není narozdíl od hříchu výrazem původně výlučně spjatým s teologií, ale pojmy *vina* v teologickém a světském významu jsou na sobě v zásadě nezávislé. Můžeme hovořit o vině *právní* a vině *etické* či též *morální*. Z právního hlediska je vina objektivní určení zodpovědnosti za čin, přičemž tento čin je v rozporu s právním řádem (obžalovaný byl shledán *vinným*). Jak tedy vidíme, došlo zde k posunu, neboť v teologické interpretaci je vina pojmem subjektivním (byť výše komentovaná častá významová záměna výrazů vina a hřích tento aspekt viny poněkud rozostřuje), jde o osobní pocit zodpovědnosti, zatímco z právního hlediska je tento termín výlučně objektivní (samozřejmě v ideálním právním systému, který z důvodu nutné přítomnosti lidského elementu v právním systému, např. soudce či zákonodárců, neexistuje) a do jisté míry tak vykazuje větší podobnost s teologickou interpretací hříchu než viny. V právním systému nelze vinu odpustit (pomineme-li krajní případy, jakými jsou amnestie či prominutí trestu ze zdravotních důvodů apod.), za vinu, je-li prokázána, musí přijít *trest* dle právního předpisu.

Vinu v etické konotaci je možno interpretovat dvojím způsobem: 1. pocit morální viny, osobní pocit zodpovědnosti za událost, která element viny vyvolala, 2. objektivní posouzení viny, která však není právního charakteru, v situaci, kde můžeme hovořit o vině v pravdě etické. V prvním případě vidíme, že tato interpretace vykazuje podobnost

s teologickou interpretací termínu viny, jedinec si je vědom zodpovědnosti za čin, charakter této viny je subjektivní, byť velice často veřejným přiznáním tohoto pocitu viny, vědomí si zodpovědnosti, dojde k určité objektivizaci (provínilý jedinec dá ostatním najevo, že svou vinu uznává, čímž postrčí náš koncept morální viny na samou hranici polarity objektivity a subjektivity).

Druhý výše zmíněný případ není nepodobný momentu, kdy nositel morální viny tuto skutečnost odhalí svému okolí, avšak rozdíl nastává v případě, kdy dotyčný vinu nepřizná (nebo si jí není ani vědom), ale okolí tuto morální vinu danému jedinci připisuje. Subjektivní charakter v tomto případě samozřejmě padá (myšlen subjektivní charakter viny v souvislosti s vědomím jedince označeného za viníka, subjektivnost ostatních, kteří vinu danému jedinci připisují, samozřejmě nemizí, avšak určitý rys subjektivity je v případě morální viny v systému začleněn téměř vždy – je to vlastně rys, který odlišuje vinu morální od viny charakteru právního). Příkladem této viny může být čin, na který právní systém nepamatuje (nebo vlivem více interpretací daného bodu právního systému vznikne v tomto systému jakási „díra“), avšak morální vina je neoddiskutovatelná (příkladů najdeme v právních vrstvách nespočet). Tento příklad pak může oscilovat mezi výše popsanými dvěma případy podle toho, zda si je morální viny vědom i její nositel či nikoliv.

Jak vidíme, systém interpretace těchto dvou pojmů, který jsme zavedli pro snazší orientaci v těchto termínech v dalším průběhu této práce, je neobyčejně komplexní a výkladů těchto pojmů je nespočet (souvislost nejednoznačnosti a dokonce i kontradikcí v rámci definic těchto pojmů a podobných jevů v rámci Unamunova myšlenkového systému je zajímavým pojátkem). Neusurpuji si právo na absolutní platnost výše nastíněného systému, ani nebyl zamýšlen jako definitivní a celistvá definice těchto dvou pojmů (samotná problematika by vystačila na samostatnou diplomovou práci, ať už bychom začlenili do systému definici viny v různých právních systémech, jak aktuálních tak historických, počínaje antickým Řeckem, či bychom se orientovali na výklad těchto dvou pojmů v rámci celé historie křesťanské nauky s komentářem jejich odlišností v katolickém a protestantském výkladu). Cílem této části je navrhnout hrubou kategorizaci těchto pojmů s přihlédnutím k jejich nejčastějším interpretacím, za účelem jejich relativně bezproblémového a jednoznačného používání v této práci.

Pojmy vina a hřích v Unamunově esejistické tvorbě

Po obecném úvodu k Unamunovým myšlenkovým východiskům a po vymezení pojmů, se kterými budeme pracovat, se můžeme přesunout ke konkrétním Unamunovým postřehům, které směřuje právě k námi analyzovaným pojmům. Jako většinu filozofických myšlenek i postřehy k těmto dvěma pojmům zpracoval autor ve svém díle *Del sentimiento trágico de la vida (O tragickém pocitu života)*. V této kapitole se budeme věnovat obecným úvahám Unamuna o těchto dvou pojmech, abychom se později mohli věnovat interpretaci těchto aspektů v jeho beletristickém díle se znalostí jeho konkrétních myšlenkových východisek. Nutno dodat, že z povahy problematiky, kterou Unamuno ve svém esejistickém díle zpracovává, věnuje autor více prostoru fenoménu hříchu (a to především ve spojení s křesťanskou interpretací), avšak, jak jsme poznamenali výše, vina a hřích jsou pojmy silně propojené a Unamuno se ve své esejistické tvorbě konfrontaci těchto dvou pojmů zcela nevyhnul. Mimoto, jak víme, jedním z cílů této práce je prozkoumat a pokusit se začlenit pojem viny do Unamunova systému, neboť sám Unamuno se jeho teoretickému zkoumání v porovnání s interpretací hříchu tolik nevěnuje.

Velkým tématem Unamunovy esejistické tvorby je prvotní hřích. Unamuno zkoumá jednak charakter tohoto hříchu samotného, ale i důsledek, který znamená pro každého člověka v podobě dědičného hříchu. Pro správné pochopení původu prvotního hříchu musíme učinit malý exkurz do Unamunovy teorie poznání.

Začněme jej Unamunovou otázkou, která je kruciólní pro jeho úvahy o sváru citu a rozumu: „¿Se hizo el hombre para la ciencia o se hizo la ciencia para el hombre?“²⁸ (Je člověk stvořen pro vědu nebo spíše věda pro něho?²⁹) Unamuno vychází z přesvědčení, že touha po poznání je nutnou součástí života, dokonce jakýmsi znakem života. Unamunova kritika vědění pro vědění (saber para saber) bez toho, aby touha po vědění vycházela z podstaty lidského vědomí, je pak jedním ze základních znaků Unamunových tezí. V tomto případě můžeme pozorovat další jev, který je jedním z Unamunových věčných témat, tedy již mnohokrát zmiňovaná otázka sváru rozumu a citu, v tomto případě spíše *rovnováhy* rozumu a citu: pouhý rozum bez citu, rozum pro rozum, vědění pro vědění, není motivováno pravou touhou po vědění, je to touha po čisté informaci, je to odpověď na otázku *¿por qué?* (proč?), avšak nikoliv na otázku *¿para qué?* (nač?). Unamuno shrnuje celou tuto problematiku do věty, která je sice zaměřena na touhu po poznání základní otázky každého člověka, otázky

²⁸ Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, s. 227.

²⁹ Unamuno, Miguel de. *Tragický pocit života*, s. 18.

jeho existence, avšak lze ji v tomto smyslu použít universálně: „No basta pensar, hay que sentir (nuestro destino).“³⁰ (Nestačí (o svém osudu) přemýšlet, je nutno cítit jej.³¹) Unamuno zmiňuje své velké předchůdce, o kterých v souladu s předchozími vyjádřeními tvrdí: „(...)hombres cargados de sabiduría más bien que de ciencia.“³² ((...) vesměs muži obdaření spíše moudrostí než učeností.³³) Unamuno pokračuje dále a možnost vědění označuje za *nemoc*. Nyní se již přesuneme k samotnému aktu prvotního hříchu Unamunovým výrokem, kterým dostaneme do souvislosti touhu po vědění, interpretaci vědění jakožto nemoci a motiv prvního hříchu.

¿Quién no conoce la mítica tragedia del Paraíso? Vivían en él nuestros primeros padres en estado de perfecta salud y de perfecta inocencia, y Yavé les permitía comer del árbol de la vida, y había creado todo para ellos; pero les prohibió probar del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. Pero ellos, tentados por el serpiente, modelo de prudencia para el Cristo, probaron de la fruta del árbol de la ciencia del bien y del mal, y quedaron sujetos a las enfermedades todas y a la que es corona y acabamiento de ellas, la muerte, y al trabajo y al progreso. Porque el progreso arranca, según esta leyenda, del pecado original. Y así fue como la curiosidad de la mujer, de Eva, de la más presa a las necesidades orgánicas y de conservación, fue la que trajo la caída y con la caída la redención, la que nos puso en el camino de Dios, de llegar a Él y ser en Él.³⁴

Kdo by neznal tragického mythu o ráji? Naši prarodičové v něm žili ve stavu dokonalého zdraví a dokonalé nevinnosti a Jehova jim dovolil jísti ze stromu života a vše pro ně stvořil; zakázal jim však okusiti ovoce se stromu poznání dobra a zla. Oni však svedeni jsouce hadem, který je Kristu vzorem chytrosti, okusili ovoce se stromu poznání dobra a zla a tak byli podrobeni všem nemocem i té, která je korunou a dovršením jejich, totiž smrtí, a také práci a pokroku. Neboť pokrok podle této legendy vyplývá z prvotního hříchu. A tak se stalo, že zvědavost Evy, oné bytosti, která nejvíce byla vázaná potřebami organickými, se stala příčinou pádu a s pádem zase příčinou vykoupení, které nás přivedlo na cestu k Bohu a pomohlo nám dospěti k Němu a býti v Něm.³⁵

Z této Unamunovy myšlenky můžeme vyvodit dva závěry: 1. Eva utrhla jablko ze stromu poznání z touhy po nesmrtelnosti, z touhy vyrovnat se Bohu, stanout na úrovni Boha,

³⁰ Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, s. 231.

³¹ Unamuno, Miguel de. *Tragický pocit života*, s. 21.

³² Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, s. 233.

³³ Unamuno, Miguel de. *Tragický pocit života*, s. 22.

³⁴ Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, s. 235.

³⁵ Unamuno, Miguel de. *Tragický pocit života*, s. 23.

avšak i z touhy po poznání, neboť absolutní poznání, vševědoucnost, stejně jako nesmrtelnost, jsou znakem božství. 2. Ochutnáním ze stromu poznání skutečně naplnili Adam s Evou svůj cíl, došli poznání, avšak, jak tvrdí Unamuno, poznání je zároveň splněním touhy Adama a Evy, zároveň však i trestem – nemocí. Unamuno zde používá nemoc jako termín pro označení možnosti vědění (a tudíž možnosti poznání), avšak i ve smyslu původním, lékařském – vyhnáním z Ráje přišel člověk o život v blahobytu bez nemocí tělesných, avšak i bez velké nemoci duchovní (nikoliv duševní), bez nemoci poznání. Povšimněme si zde také toho, že Unamuno nevnímá samotný akt vyhnání z ráje jako trest za prvotní hřích – pravým trestem je právě nemoc v obou výše zmíněných smyslech slova. „Y es una verdadera enfermedad, y trágica, la que nos da el apetito de conocer por gusto del conocimiento mismo, por el deleite de probar de la fruta del árbol de la ciencia del bien y del mal.“³⁶ (A to, co v nás budí touhu po poznání pro poznání samo a pro onu rozkoš, kterou budí ochutnání ovoce se stromu poznání dobra a zla, to je nemoc opravdová a tragická.³⁷) Jak tedy vidíme, Unamuno přisuzuje vznik onoho *vědění pro vědění* právě prvnímu hříchu, avšak odděluje od něj preferovanou touhu po vědění, autentickou touhu po vědění: „Mas es menester distinguir aquí entre el deseo o apetito de conocer (...) por el amor al conocimiento mismo, entre el ansia de probar del fruto del árbol de la ciencia, y la necesidad de conocer para vivir.“³⁸ (Ale je nutno rozlišovati přání nebo touhu po poznání (...) z lásky k poznání samému, onu touhu po ochutnání plodu se stromu poznání od poznání nezbytného k životu.³⁹) Tato Unamunova myšlenka vede opět zpět k distinkci pravé, autentické touhy po poznání, poznání ve smyslu *nač?* (*¿para qué?*) a touhy po poznání pro poznání ve smyslu *proč?* (*¿por qué?*). Unamuno podporuje tuto svoji tezi i jakýmsi důkazem, tedy že autentická touha po poznání (Unamuno tomuto druhu poznání dokonce dodává přívlastek nevědomé) je společná pro lidi i zvířata, která nejsou zatěžkána prvotním hříchem, zatímco touha po poznání jen pro poznání, tedy důsledek prvního hříchu, kterou podle Unamuna charakterizuje lidská vlastnost, která se nazývá *ciencia*, věda, je vlastností čistě lidskou.

Dovolím si zde malou odbočku, která se týká Unamunovy interpretace filozofie. Z předchozích úvah vyplývá, že Unamuno klade důraz na motivaci poznání. Tento fakt samozřejmě zasahuje do většiny lidských aktivit, avšak obor filozofie je s těmito úvahami spjat snad nejvíce. Unamuno zdůrazňuje nutnost osobního nutkání filozofa, nutnost osobní

³⁶ Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, s. 237.

³⁷ Unamuno, Miguel de. *Tragický pocit života*, s. 24.

³⁸ Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, s. 237.

³⁹ Unamuno, Miguel de. *Tragický pocit života*, s. 24.

zainteresovanosti: „El filósofo filosofa para algo más que para filosofar. *Primum vivere, deinde philosophari*, dice el antiguo adagio latino, y como el filósofo, antes que filósofo es hombre, necesita vivir para poder filosofar; y de hecho filosofa para vivir.“⁴⁰ (Filosof filosofuje pro něco víc než pro pouhé filosofování. *Primum vivere deinde philosophari*, praví staré latinské pořekadlo, a protože filosof je napřed člověkem a teprve potom filosofem, musí žít, aby mohl filosofovati; a skutečně filosofuje, aby žil.⁴¹) Unamuno zdůrazňuje lidskou podstatu filosofa, odmítá filosofii pro filosofii (stejně jako vědění pro vědění), klade podmínku, kterou on plní beze zbytku: filozof musí mít *osobní* důvod ke svým úvahám, jinak není filozofem. Unamuno proto modifikuje slavný Descartesův výrok *cogito ergo sum* na *sum, ergo cogito* – jsem, tedy přemýšlím. V souvislosti s předchozími Unamunovými tezemi nepotřebuje tato modifikace, myslím, dalších komentářů.

Skončeme zde malou odbočku, která však souvisí s Unamunovou teorií poznání, a pokusme se shrnout Unamunovy poznatky o prvotním hříchu. Po uvedení do Unamunovy teorie poznání jsme popsali Unamunovu interpretaci motivu prvotního hříchu a jeho důsledky – trest, který za něj přišel. Povšimněme si několika věcí, ke kterým Unamuno nepodává vysvětlení, ani se po něm neptá. Kdo nese vinu za první hřích? Had či Eva? Proč Bůh ve svém milosrdenství neposkytnul Adamovi a Evě možnost odpuštění hříchu, ačkoliv, jak víme, všechny hříchy jsou odpustitelné? Unamuno tyto otázky ponechává stranou, my se na ně v krátkosti zaměříme. Z hlediska teologického se vina u Adama a Evy objevila – pocit viny je symbolizován studem (zakrytí choulostivých tělesných partií listem), avšak vina nevedla k lítosti a pokání (Adam s Evou zapírají, že by pojedli ze stromu poznání). Tímto se dá vysvětlit i druhá otázka, kterou jsme si položili. Jak jsme si řekli v předchozí kapitole, podmínkou odpuštění hříchu je lítost. Jelikož lítost u Adama a Evy nenastala, přišel trest. Z hlediska viny morální je vina rozdělena mezi všechny tři aktéry – Adama, Evu a hada. Adam a Eva vědomě porušili zákaz, had v pozici pokušitele nese morální vinu taktéž. Jak jsme si však řekli výše, Unamuno otázce viny u prvního hříchu pozornost nevěnuje, zajímá ho výhradně otázka motivu hříchu a jeho potrestání.

Tolik tedy k Unamunově interpretaci prvotního hříchu, přesuňme se nyní k Unamunově kritické interpretaci obecně teologického pojmu hřích. Unamuno v souvislosti s tím, že každý jedinec touží po určité formě nesmrtelnosti, poukazuje na fakt, že křesťanská doktrína odpuštěním hříchů nabízí možnost jejího dosažení: „(...) el fin de la redención fue

⁴⁰ Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, s. 244.

⁴¹ Unamuno, Miguel de. *Tragický pocit života*, s. 30.

(...) salvarnos de la muerte más bien que del pecado, o de éste en cuanto implica muerte.⁴² (...) cílem vykoupení bylo zachrániti nás mnohem více před smrtí než před hříchem, anebo před hříchem jen, pokud přináší smrt.⁴³) A Unamuno navazuje na předchozí myšlenku, když se staví velmi kriticky vůči katolickému vnímání hříchu ve srovnání s výkladem protestantským:

Porque lo específico religioso católico es la inmortalización y no la justificación al modo protestante. Este es más bien ético. (...) No ha sido la preocupación del pecado nunca tan angustiosa entre los católicos, o por lo menos, con tanta aparencialidad de angustia. El sacramento de la confesión ayuda a ello. Y tal vez es que persiste aquí más que entre ellos el fondo de la concepción primitiva judaica y pagana del pecado como de algo material e infeccioso y hereditario, que se cura con el bautismo y la absolución. En Adán pecó toda su descendencia, casi materialmente, y se transmitió su pecado como una enfermedad material se trasmite.⁴⁴

Neboť náboženským specifikem katolickým je znesmrtelnění, a ne ospravedlnění po způsobu protestantském. (...) U katolíků zájem o hřích není nikdy tak úzkostlivý nebo alespoň tak zjevně úzkostlivý. Svátost zpovědi tomu pomáhá. Je tomu snad tak proto, že u nich zůstává více než u protestantů základ původního židovského a pohanského pojetí hříchu, jakožto čehosi hmotného, nakažlivého a dědičného, co křtem a rozhřešením lze vyléčiti. V Adamovi zhřešilo celé jeho potomstvo, takřka hmotně, a jeho hřích byl děděn, tak jako se dědí nějaká tělesná vada.⁴⁵

Unamuno zde poukazuje na fakt, že hřích je v katolické tradici vnímán čistě materialisticky a že je kladen důraz spíše na snahu o jeho smytí zpovědí či křtem, než že by byl vnímán jako akt, který by měl člověka přinutit k tomu, aby další hříchy nekonal. Poukazuje vlastně na to, že odpustitelnost hříchu, která zajišťuje vstup do Ráje, devalvuje špatný čin, tedy hřích, na něco, co hříšník může činit neustále, a pokud bude důsledně dbát na jakési „mazání“ těchto hříchů, může dojít spásy. Unamuno tak naráží na jeden z rozdílů mezi katolickým a protestantským výkladem, tedy že v katolické tradici Bůh odpouští hříchy skrze kněze při svátosti zpovědi a akt rozhřešení (od kněze) hřích smaže. Tento materialismus (jak tento akt označuje Unamuno a na kteroužto vlastnost katolického vnímání odpuštění hříchu

⁴² Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, s. 276.

⁴³ Unamuno, Miguel de. *Tragický pocit života*, s. 53-4.

⁴⁴ Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, s. 280.

⁴⁵ Unamuno, Miguel de. *Tragický pocit života*, s. 56-7.

jsme poukázali již v kapitole o vymezení pojmů, s. 15), který počítá s lidskou touhou po nesmrtelnosti a do jisté míry na ní staví, dává Unamuno do srovnání s tradicí protestantskou, která instituci *ušní zpovědi* opouští (určité její prvky jsou v protestantství přítomny, avšak není zde podmínkou smytí hříchu). V protestantství se člověk zpovídá (obrazně i doslova) jenom a pouze Bohu (bez potřeby jeho prostředníka v osobě kněze) a fakt, že tento akt je jednostranný (Bůh neuděluje kajícímu se rozhřešení v tom smyslu, jako katolický kněz), nemá hříšník „jistotu“, že mu bylo odpuštěno, a to má za následek větší snahu o to nečinit hříchy než u katolíků, kteří mohou vnímat hřích materialisticky, jak nám naznačuje Unamuno, tedy jako by šlo o *nemoc*, kterou kněz může *vyléčit*.

Zdůrazněme však na tomto místě jeden detail katolické tradice odpuštění hříchu, který Unamuno nebere v potaz. Udělení rozhřešení od kněze neznamena v katolické tradici automatické odpuštění hříchu od Boha. Tím, že hříšník přijde ke zpovědi, vyzpovídá se a je mu uděleno rozhřešení, aniž by se patřičný kál, aniž by svého skutku litoval, hřích mu u Boha odpuštěn není. Unamuno pomíjí fakt, že svátost zpovědi má v katolické tradici částečně funkci *symbolickou* a že udělení svátosti se nerovná objektivnímu rozhodnutí o smytí hříchu. Zde, pravda, můžeme namítnout, že knězi je skutečně dána absolutní moc co se udělování rozhřešení týče, avšak platnost rozhřešení, které je uděleno bez lítosti hříšníka, je minimálně zpochybnitelná (zajímavá kontradikce uvnitř křesťanské tradice – na jedné straně absolutní moc kněze, na druhé straně podmínka lítosti ze strany hříšníka, kterou kněz nemůže objektivně posoudit). Povšimněme si v tomto bodu toho, že Unamuno vlastně zaměňuje dva typy viny, které jsme analyzovali v kapitole Vymezení pojmů (s. 15), tedy vinu teologickou a právní. Zatímco v právní interpretaci je člověk rozhodnutím soudu o pachatelově nevině očištěn (nelze zde samozřejmě srovnávat označení za nevinného s aktem odpuštění, tento rozdíl pochopitelně z podstaty zůstává), v katolické tradici není akt zpovědi s tímto soudním rozhodnutím srovnatelný, neboť rozhřešení (z výše popsaných důvodů) nemusí mít absolutní hodnotu. Unamuno pomíjí rys, který je shodný u katolické i protestantské interpretace, tedy nutnost lítosti.

Unamuno tedy poukazuje na fakt, že katolická církev staví do centra hřích a jeho nutnost odčinění (neboť jedině tak lze dosáhnout spásy), nikoliv však fakt, že hříchů se má člověk vyvarovat a pokud se nějakého dopustí, přebírat za něj morální zodpovědnost (viz vina morální z kapitoly Vymezení pojmů, s. 15). Unamuno tento rozpor komentuje: „La más genuina moral católica, la ascética monástica, es moral de escatología enderezada a la

salvación del alma individual más que al mantenimiento de la sociedad.⁴⁶ (Nejčistší katolická morálka, mišská askese, je morálka eschatologická směřující ke spáse individuální duše spíše než k udržení pořádku ve společnosti.⁴⁷) Unamuno tedy kritizuje fundament katolické církve z jakéhosi egoizmu ve vztahu duše – spása vůči snaze duše žít mravně a eticky ve světě pozemském. V podobném duchu se nese Unamunův výrok o cíli jednotlivce v katolické tradici: „Y, en rigor, lo importante es no morir, péquese o no.“⁴⁸ (A přesně vzato hlavní je nezemřít, ať se hřeší nebo ne.⁴⁹)

Dalším aspektem hříchu, který Unamuno komentuje, byť okrajově, je otázka uvědomění si hříchu jakožto podmínka jeho vzniku. Unamuno parafrázuje Ježíšův výkřik na kříži: „Y el Cristo dijo: «Padre, perdónalos, pues no saben lo que hacen», y no hay hombre que sepa lo que hace.“⁵⁰ (A Kristus řekl: „Otče, odpusť jim, neboť nevědí, co činí,“ a není člověka, který by věděl, co činí.⁵¹) V tomto Unamunově komentáři můžeme spatřit jakési prolnutí otázky hříchu, kterou se zabýváme, a otázky Unamunovy interpretace predestinace a otázky svobodné vůle, neboť může být člověk zodpovědný za čin, který spáchal nevědomky? A paralelně s tím, může být člověk zodpovědný za čin, který nebyl proveden jako akt svobodné vůle? Tyto dvě otázky, které dáváme do souvislosti, se shodně objevují v Unamunově díle. První ve výše citovaném úryvku v eseji *Del sentimiento trágico de la vida*, druhý v Unamunově románové tvorbě, především pak v díle *Abel Sánchez*. Jelikož se však v tomto bodě zabýváme Unamunovými komentáři v prvním díle, ve kterém se již k myšlence zodpovědnosti za čin konaný nevědomky nevrací, ponechme další komentáře o otázce hříchu a predestinace do kapitoly o konkrétních Unamunových dílech beletristických.

Zaměřme se nyní na další Unamunův komentář (opět velmi kritický) ke zneužívání fenoménu hříchu katolickou církví:

El verdadero pecado, acaso el pecado contra el Espíritu Santo, que no tiene remisión, es el pecado de herejía, el de pensar por cuenta propia. Ya se ha oído aquí, en nuestra España, que ser

⁴⁶ Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, s. 283.

⁴⁷ Unamuno, Miguel de. *Tragický pocit života*, s. 59.

⁴⁸ Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, s. 283-4.

⁴⁹ Unamuno, Miguel de. *Tragický pocit života*, s. 59.

⁵⁰ Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, s. 283.

⁵¹ Unamuno, Miguel de. *Tragický pocit života*, s. 59.

liberal, esto es, hereje, es peor que ser asesino, ladrón o adúltero. El pecado más grave es no obedecer a la Iglesia, cuya infabilidad nos defiende de la razón.⁵²

Pravým hříchem, snad neodpustitelným hříchem proti Duchu Svatému, je hřích herese, kacířství, myšlení na vlastní vrub. Bylo již slyšeno v našem Španělsku, že býti svobodomyšlný, to jest kacířský, je horší než býti vrahem, zlodějem a cizoložníkem. Nejtěžším hříchem je neposlušnost Církvi, jejíž neomylnost nás ochraňuje před rozumem.⁵³

Otázka zneužívání teologie pro dosažení vlastních, ať už politických, obchodních či válečných zájmů, dnes již sice není díky poklesu praktického vlivu církve v těchto odvětvích tolik aktuální, nicméně historie je takového zneužívání plná. Podíváme-li se do historie, nalezneme mnoho takových příkladů: inkvizice, křížácké výpravy, likvidace řádu templářů, ale do jisté míry i válka proti reformačním úsilím v církvi, to jsou příklady dějinných událostí, k jejichž ospravedlnění církev použila nástroj k tomu se nabízející – označení druhé strany za hříšníky a rouhače (musíme však též vidět fakt, že většina těchto historických událostí byla také, a v některých případech primárně, motivována účely teologickými; jakékoliv účely jiné byly podružné, avšak jejich přítomnost nelze bagatelizovat). Element hříchu hrál zásadní roli v inkvizičních procesech, stejně tak (z dnešního obecného historického hlediska falešná) obvinění z hříšného chování hrála zásadní roli ve zrušení řádu templářů, jejichž vliv (převážně ekonomický, ale i politický) převyšoval vliv církve samotné. Unamuno však tento výrok stavěl jistě i na čistě osobních zkušenostech, neboť on sám byl díky svým veřejně presentovaným názorům katolické církvi trnem v oku, o čemž nejvýmluvněji vypovídá fakt, že další z Unamunových esejistických prací, *La agonía del cristianismo*, byla na seznamu církví zakázaných knih *Index Librorum Prohibitorum* až do doby jeho zrušení Druhým vatikánským koncilem v 60. letech 20. století.

Další otázku, kterou Unamuno řeší, je vztah hřích-trest. Pokud katolická doktrína tvrdí, že hřích je urážkou Boha, pak v souvislosti s hříchem zaujímá postoj, který se stal terčem Unamunovy kritiky:

(...) decir que siendo Dios infinito la ofensa a Él infirida es infinita también, y exige, por lo tanto, un castigo eterno, es, aparte de lo inconcebible de una ofensa infinita, desconocer que en

⁵² Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, s. 284.

⁵³ Unamuno, Miguel de. *Tragický pocit života*, s. 59.

moral y no en policía humanas la gravedad de la ofensa se mide, más que por la dignidad del ofendido, por la intención del ofensor, y que una intención culpable infinita es un desatino, y nada más. (...) En ética humana –eso que llaman Derecho penal, y que es todo menos derecho– una pena eterna es un desatino.⁵⁴

(...) říkati, že urážka učiněná Bohu je nekonečná proto, že Bůh je nekonečný, a že proto vyžaduje věčného trestu, znamená, nehledě k nepředstavitelnosti nekonečné urážky, zneuznávati, že v morálce se vážnost urážky měří spíše podle úmyslu urážejícího než podle důstojnosti uraženého, a že nekonečný trerstný úmysl je nesmysl a nic víc. (...) V lidské ethice nebo, chcete-li, mravnostním právu – v tom, čemu se říká trestní právo, a ce je vším jiným jen právem ne – věčný lidský trest je nesmysl.⁵⁵

Jak tedy vidíme, Unamuno odmítá myšlenku, že (neodpuštěný) hřích jakožto urážka Boha musí být následován věčným trestem a dokládá to srovnáním s pozemským právním systémem (zajímavé propojení dvou pojetí viny, právní a teologické, která jsme komentovali v kapitole Vymezení pojmů, s. 15). K otázce trestu se Unamuno vyjadřuje i dále:

¿No se nos podrá acaso decir, por otra parte, que si el pecador sufre un castigo eterno es porque sin cesar peca, porque los condenados no cesan de pecar? Lo cual no resuelve el problema, cuyo absurdo todo proviene de haber concebido el castigo como vindicta o venganza, no como corrección.⁵⁶

Nebude možno říci nám na druhé straně, že hříšník trpí věčné tresty proto, že trest přestává teprve, když přestává hřích, ale hříšník že hřešiti nepřestává? To však neřeší problém, jehož celá absurdnost vyplývá z toho, že lidé si představují trest jako odplatu nebo pomstu, a ne jako nápravu.⁵⁷

Jak vidíme, Unamuno poukazuje na to, že trest je vnímán v katolické tradici jako pomsta za hřích, nikoliv jako jeho morální důsledek. Tento aspekt úzce souvisí s Unamunovou kritikou Pekla jako instituce, která má zavést do tohoto světa pocit strachu, což vystihuje slavný Unamunův termín *infierno policiaco* (policejní peklo). Pravou motivací touhy po odpuštění není tedy skutečná touha po smytí viny, po dosažení morálního

⁵⁴ Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, s. 445.

⁵⁵ Unamuno, Miguel de. *Tragický pocit života*, s. 179.

⁵⁶ Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, s. 445-6.

⁵⁷ Unamuno, Miguel de. *Tragický pocit života*, s. 180.

zadosti učinění, ale únik hrozby barvitě líčených muk Pekla. Tento moment vzbuzování strachu v člověku pomocí zavedení hrozby věčného trestu v podobě Pekla je slavným Unamunovým názorem, se kterým nelze než souhlasit, musíme také však konstatovat výchovnou sociální funkci, která s fenoménem strachu vzniká a která pochopitelně hraje velkou roli v udržení morálky společnosti.

V této kapitole jsme si nastínili a snad se více či méně úspěšně pokusili okomentovat Unamunovy postřehy k problematice hříchu (a s ním neodlučitelně spojené viny) v jeho díle *Del sentimiento trágico de la vida*. Z těchto nabytých poznatků budeme částečně vycházet v komentářích Unamunových děl beletristických, které tvoří hlavní stat' této práce.

Aspekt viny a hříchu v Unamunově beletristické próze

V této kapitole, která tvoří stěžejní díl této práce, se tedy pokusíme o analýzu aspektu viny a hříchu v Unamunově díle beletristickém. Budeme vycházet z Unamunovy báze teoretické, avšak velký důraz bude kladen na zmapování názorů na tyto aspekty, které můžeme nalézt v odborné literatuře, jejich komentáři a v neposlední řadě na případnou polemiku, pokud zaujmeme k danému aspektu odlišný názor.

Kapitola bude členěna podle jednotlivých děl v chronologickém pořadí jejich vzniku. U každého díla uvedeme stručný nástin děje, poté se pokusíme nalézt souvislosti mezi Unamunovým teoretickým základem a jeho aplikací v daném beletristickém díle a nakonec se pokusíme o zhodnocení podílu aspektů viny a hříchu jednak obecně, jednak konkrétní viny a hříchu jednotlivých postav v daném díle.

Amor y pedagogía (1902). Je láska hřích?

Synopse

Protagonista románu, Don Ávito Carrascal, který je nadšený racionálním výkladem světa a vědou obecně, se rozhodne zplodit potomka, kterého by vychoval podle svého pedagogického ideálu: čistě v souladu s vědeckým přístupem a na čistě racionálním základě. Nezbytnou součástí tohoto „plánu“ je vyhledání vhodné matky pro budoucího potomka, ze kterého chce mít pomocí této racionálně založené výchovy geniálního jedince. Ideální matku nachází v Marině, nicméně dopustí se první odchylky od své ideální teorie, neboť se do budoucí matky svého syna zamiluje. Přivede nicméně Marinu do jiného stavu a po narození syna ho pojmenuje Apolodoro (= dar Apolóna).

Don Ávito započne s racionálně propracovanou výchovou svého syna, ale Marina současně boří jeho plán prvky tradiční výchovy. Ávito se snaží vliv matky na Apolodora eliminovat, avšak nezbyvá mu než se s tímto vlivem matky smířit a přijmout ho jako nutnost a jakousi vývojovou etapu, po které se Apolodoro definitivně vydá na cestu racionality. Po neúspěšném pokusu o zařazení Apolodora do běžné školní třídy don Ávito usoudí, že školní výchova nesplňuje jeho představy o vzdělání syna, a rozhodne se ujmout se tohoto úkolu sám. Vyučuje tedy syna všem vědeckým disciplínám: aritmetice, geometrii, gramatice, přírodním vědám, ale také výtvarnému umění. Vliv racionalistické výchovy a nedostatek kontaktu s vrstevníky uvrhne Apolodora do izolace a ústí ve ztrátu kontaktu s realitou, vědomí své odlišnosti pak vede k depresivním stavům, které jsou umocněny nenaplněnou láskou Apolodora ke Claritě. Apolodoro se rozhodne skončit se životem, avšak po rozhovoru s donem Fulgenciem, filozofem a přítelem svého otce, se rozhodne před osudovým činem zplodit vlastního potomka a dosáhnout tak pokračování své linie a své krve v tomto světě. Přivede tedy do jiného stavu služebnou Petru a spáchá zamýšlenou sebevraždu.

Pokusme se nyní nalézt souvislosti s Unamunovými postřehy k problematice viny a hříchu a stručně je okomentovat. Jasně rozpoznatelná je aplikace Unamunovy teorie poznání včetně odsouzení elementu poznání pro poznání samotné. V souvislosti s nabytými znalostmi z Unamunova teoretického díla jasně rozpoznáváme v Ávitově konání důsledek prvotního hříchu, tedy sklon k vědeckému pojetí tak bytostně „životní“ záležitosti, jakou je výchova potomka (připomeňme si Unamunův protiklad poznání pro poznání a autentického poznání z podstaty *života*). Postava Mariny naopak představuje právě tu autentickou, prvotním hříchem nepoznamenanou složku Apolodorovy výchovy, která staví na první místo hodnoty *života* svého potomka (především emoční stránku výchovy). Pozoruhodnou narážku na dědičný aspekt prvotního hříchu znázorňuje již v kapitole Uvedení do Unamunova myšlenkového systému (s. 4) zmíněný moment kojení.

Důležité pro interpretaci tohoto momentu (a v zásadě celého díla) je myšlenkové převrácení pojmu hřích, které don Ávito činí. Vzhledem k tomu, že don Ávito vnímá vědu, a tedy Unamunem nepreferovanou formu poznání, jako svůj jediný platný kodex, v zásadě jako své náboženství, prohřešek proti němu, který můžeme v této převrácené paralele označit za hřích, je v Unamunově systému vlastně činem pozitivním a naopak z Ávitova hlediska správné konání, tedy preference čisté racionality, poznání pro poznání, je v Unamunově

systému vnímáno jako negativní jev - dědičný důsledek prvotního hříchu. Přirovnání vědy k náboženství se v tomto díle částečně objeví v okamžiku prvního polibku dona Ávita a Mariny: „Y al punto se alzan la Ciencia y la Conciencia, adustas y severas, y se separan avergonzados los futuros padres del genio mientras sonríe la Pedagogía sociológica desde la región de las ideas puras.“⁵⁸ (A náhle se vztyčí Věda a Vědomí, nevlídné a přísné, a budoucí rodiče génia od sebe ostýchavě odstoupí, zatímco se sociologická Pedagogika usmívá ze země čistých idejí.) Tento aspekt ostatně komentuje i David G. Turner ve své studii *Unamuno's Webs of Fatality*: „The religion of Science or Pedagogy has its own theology, centered, like that of Christianity which it imitates, on the doctrines of sin, the Fall of man, and hereditary original sin.“⁵⁹ („Náboženství vědy“ či pedagogiky má vlastní teologii, zaměřenou, stejně jako křesťanství, které kopíruje, na doktrínu hříchu, pádu člověka a dědičného prvotního hříchu.) Je tedy jasné, že musíme zaujmout dvě stanoviska při interpretaci námi analyzovaných pojmů – první podle Unamunových teoretických východisek, druhé pak stanoviska postavy dona Ávita v rámci jeho „náboženství vědy“, přičemž je zřejmé, že výsledky uplatnění těchto dvou stanovisek budou zrcadlově převrácené, což potvrzuje svým postřehem i Turner: „Through the novel's imagery, the religion of Reason is the truth, and love and the emotional life are equated with sin, but here this situation is reversed to normal values, which Unamuno is exalting.“⁶⁰ (V symbolické rovině tohoto románu je náboženství rozumu pravdou a láska a emoční život jsou stavěny na roveň hříchu, ale zde je situace převrácená vůči normálním hodnotám, které Unamuno vyznává.)

Pokud tedy podle Unamunova výkladu symbolizuje kojení Apolodora mateřským mlékem předání dědičného prvotního hříchu, který má za následek sklon k lidskému poznání vědeckého typu (motivovaném pouze a jenom poznáním), podle Ávitova „náboženství“ naopak symbolizuje tento akt paradoxně předání prvotního hříchu, hříchu *lásky*: „¡El amor! El pecado original, la mancha originaria de mi hijo, ¡oh qué simbolismo más hondo encierra eso del pecado original!“⁶¹ (Láska! Prvotní hřích, dědičná skvrna na mém synovi. Ach, jak hluboký symbolizmus v sobě skrývá prvotní hřích!) Můžeme tedy načrtnout paralelu mezi těmito dvěma náboženstvími, která vypadá přibližně takto: *láska – věda = hřích – křesťanství*. Turner komentuje moment paralely lásky a teologického konceptu hříchu takto: „In this way the account of the Fall in Genesis is adapted, but in such a manner as to exploit the popular

⁵⁸ Unamuno, Miguel de *Amor y pedagogía*. OC, vol. I. Madrid: Biblioteca Castro; Madrid: Turner, 1995, s. 324.

⁵⁹ Turner, David G. *Unamuno's Webs of Fatality*. London: Tamesis books Ltd., 1974, s. 31.

⁶⁰ Ibid., s. 42.

⁶¹ Unamuno, Miguel de *Amor y pedagogía*, s. 355.

belief that the original sin in Eden was sexual.“⁶² (V tomto smyslu je přejat motiv pádu člověka z knihy Genesis, avšak ve smyslu lidového přesvědčení, že prvotní hřích v Edenu byl sexuální povahy.) Vidíme tedy, že tato paralela je založena částečně na platném základě, na Turnerem zmíněné lidové představě sexuálního charakteru prvotního hříchu. Zajímavé však je, že princip této paralely je v průběhu díla zpochybněn samotným Apolodorem, objektem Ávitovy vědecké výchovy. Když se ho otec ptá, kdo mu řekl, aby se zamiloval, odpoví Apolodoro: „¿Quién? El Amor, o si quieres el determinismo psíquico, ése que me has enseñado.“⁶³ (Kdo? Lásky, nebo, chceš-li, duchovní determinismus, o kterém jsi mě učil.) Apolodoro tedy vyvrací dogma předání hříchu lásky dědičností jako jeho jediný možný původ a přisuzuje tento původ determinizmu (tedy determinizmu v ne-dědičném slova smyslu, předurčení, které na člověka nepřešlo předáním od rodičů), tedy principu, který se ocitá v rámci teologie náboženství vědy!

Náboženský charakter vědy je posílen i elementem Ávitova vnitřního hlasu, který je později Ávitem označován *ese importuno demonio* a který představuje jakéhosi strážce dogmatu tohoto náboženství a současně upozorňuje Ávita na chyby, kterých se dopustil ve výchově Apolodora proti dogmatu. Turner charakterizuje tento vnitřní hlas jako: „(...) demon sent by the evil god of Science to torment him each time he falls. (...) It also warns him against Don Fulgencio, who to some extent is surreptitiously working against the religion of science. We are told that this demon entered him when he fell in love, thereby connecting sin and love (...)“⁶⁴ ((...) démon poslaný zlým bohem vědy, aby ho mučil, pokaždé když pochybí. (...) Také ho varuje před Donem Fulgenciem, který do jisté míry podloudně pracuje proti náboženství vědy. Je nám řečeno, že tento démon do něj vstoupil, když se Ávito zamiloval, a spojuje tak hřích s láskou.) Jak vidíme, Turner tedy vnímá tohoto *démona* uvnitř systému „náboženství vědy“ jako negativní element – vstoupil do Ávita při „hříchu lásky“, samotným Ávitem je označován jako *importuno* (dotěrný) a označení démon obecně značí rys negativní. Turner dokonce označuje i boha vědy přívlastkem zlý. Uvědomme si však opět, že pohybujeme-li se v rámci Ávitova náboženství vědy, nemůže být bůh vědy zlý a stejně tak (i přes své označení) tento démon, neboť představuje skutečně dogma náboženství vědy, tedy něco nezpochybnitelně platného. Turnerova interpretace tohoto démona jako negativního elementu v rámci náboženství vědy a označení boha náboženství z hlediska Ávita, který tuto „víru“ vyznává, za zlého je minimálně napadnutelná. Samozřejmě musíme připustit, že tento

⁶² Turner, David G. *Unamuno's Webs of Fatality*, s. 32.

⁶³ Unamuno, Miguel de *Amor y pedagogía*, s. 412.

⁶⁴ Turner, David G. *Unamuno's Webs of Fatality*, s. 31-2.

démon je v mnohém kontradiktorním momentem: samotné označení démon či fakt, že vstoupil do Ávita v okamžiku zhřešení proti náboženství vědy hovoří pro negativní vlastnost tohoto elementu, avšak fakt, že představuje jakési špatné svědomí Ávita, kdykoliv se proviní proti teologií svého náboženství, že je vlastně strážcem dogmatu, nás nutí přiklonit se spíše k pozitivnímu charakteru tohoto démona v rámci této teologie. Unamuno tím tedy poukazuje i na charakter svědomí jakožto zrcadlového obrazu identity člověka, jakousi projekci toho, kým by chtěl být, tedy další z aspektů Unamunova principu zrcadlových převratů.

Pro nás je velmi zajímavým faktem, že tohoto démona můžeme podstatě interpretovat jako indikátor viny v rámci náboženství vědy. Jak víme z kapitoly Vymezení pojmů (s. 15), vina je zatěžkáním hříšníka a následkem jeho hříchu. Taktéž jsme u teologické viny hovořili o vědomí zodpovědnosti a o prvku špatného svědomí. Zamyslíme-li se tedy nad Turnerovým postřehem, že démon vstoupí do Ávita v okamžiku jeho prvního (a v rámci „náboženství vědy“ tedy taktéž *prvotního*) hříchu proti svému náboženství a že jej „mučí“ výtkami jeho činů, jichž se dopouští proti dogmatu tohoto „náboženství“ (zde vidíme souvislost právě se zatěžkáním svědomí, jedním z rysů teologické viny), vyvstane nám souvislost mezi tímto démonem a principem Unamunem přímo nezavedeného, avšak tímto myšlenkovým rozbořem odhalitelného prvku viny v tomto Ávitově náboženství. Dá se jistě namítnout, že vina nutně následuje po spáchání hříchu a že pokud je pojmem hřích v tomto náboženství vědy rozuměna láska, pak vina v teologií náboženství vědy může následovat jen jako následek hříchu – lásky. Pokud si však uvědomíme paralelní vztah mezi náboženstvím vědy a křesťanstvím, tak jak o něm hovoří Turner, pak, víme-li, že hříchem křesťanská tradice podle Unamuna rozumí odklon od teologického dogmatu a tradice (v *Del sentimiento trágico de la vida*), lze i v rámci tohoto náboženství vědy hovořit o hříchu, jedná-li se o prohřešek proti němu. Současně můžeme s těmito znalostmi lépe porozumět kontradiktornímu hodnocení elementu démona, do kterého jsme se dostali kritickou analýzou Turnerových postřehů, neboť vina, byť vzbuzuje negativní konotace, je znakem uvědomění si hříchu, přijetí zodpovědnosti za něj a prvním předpokladem pro jeho odpuštění.

Opusťme nyní rovinu Ávitova náboženství vědy a pokusme se popsat aspekty viny a hříchu z vnějšku Ávitova náboženství vědy. Začneme vinou a hříchem v teologické interpretaci (nyní již té původní, křesťanské, s přihlédnutím k Unamunovým poznatkům). Marina z tohoto hlediska symbolizuje jakýsi ideál, tedy čistě „životní“ přístup k výchově potomka bez známky prvotního hříchu (přidržíme-li se zde Unamunovy interpretace). Naopak Ávito vykazuje všechny znaky Unamunem odmítaného přístupu a je tedy nositelem důsledku

dědičného hříchu. Zajímavým aspektem je však i to, že Marina, již z titulu člověka, tímto hříchem musí být zatěžkána též, avšak, jak vidíme, nijak se na jejím chování neprojevuje. Z hlediska křesťanské teologie se pak Ávito dopouští hříchu, neboť zpochybňuje význam a důležitost lásky a staví ji na roveň hříchu. Dopouští se tedy myšlenkové rebelie vůči křesťanské teologii, která má pro lásku (ať už hovoříme o jakékoliv konotaci tohoto pojmu) ve svém konceptu nenahraditelné místo. Zde se nám pak projevuje kontradiktornost celého systému v celé své kráse, neboť křesťanská tradice je momentu stavění fyzického aktu lásky na úroveň hříchu (jako výchovného momentu) plna. Ávitův systém náboženství tedy vykazuje shodné rysy s křesťanskou teologií, byť je ve svém základu postaven na jejím přesném opaku. Apolodoro se z hlediska křesťanské teologie dopouští hříchu, kterým je sebevražda (v křesťanství nezpochybnitelný hřích).

Interpretace právního aspektu viny je v tomto případě složitá a není ani příliš přínosná. Pro správné posouzení celé věci bychom museli pečlivě prozkoumat právní systém Španělska z počátku 20. století, abychom mohli jasně stanovit, zda se v případě Ávitovy výchovy jednalo o provinění se proti osobní svobodě Apolodora. Tato myšlenka je však pouze okrajová a z hlediska Unamunova díla zcela irelevantní, zmínili jsme ji pouze proto, abychom učinili zadost zkoumání všech aspektů viny, které jsme popsali v kapitole Vymezení pojmů (s. 15).

Posledním aspektem, který nám zbývá, je otázka viny morální. Je zřejmé, že Unamuno považuje za morálního viníka Apolodorovy smrti dona Ávita, který ztělesňuje koncept vědy. Faktem však je, že Ávito si tuto morální vinu, zodpovědnost za synovu smrt, do jisté míry připouští. Můžeme tak soudit z posledního výkřiku „¡Madre!“ (Matko!) plného emocí (ano – emocí), kterým se Ávito přikloní na stranu lásky a kterým definitivně zradí vědu. Tento okamžik tedy můžeme interpretovat jako moment prohlédnutí a přijetí zodpovědnosti za smrt Apolodora – přiznání vlastního omylu a své morální viny.

Niebla (1914). Konfrontace hříchu a otázky svobodné vůle

Synopse

Augusto je mladý muž, který žije svůj život v symbolické mlze. Mlha je symbolem samoty, existencionální nejistoty, smutku, zmatení či pochyb; tvoří ireálný svět, ve kterém Augusto žije a jehož hranice oddělující jej od reality je velmi nejasná. Augusto je z této letargie vytržen mladou dívkou Eugenií, pianistkou, která žije se svým strýcem Fermínem a tetou Ermelindou a do které se Augusto zamiluje. Snaží se ji získat pro sebe, avšak Eugenia

dává přednost před Augustem svému stávajícímu příteli Mauriciovi. Augusto, který je vytažen Eugenií z mlhy, náhle pocítuje milostné nutkání i v souvislosti s jinými ženami a Eugenií pustí z hlavy. Po ukončení vztahu s Mauriciem se však Eugenie opět stane cílem Augustova zájmu. Augusto finančně vypomůže Eugeniině rodině a oba se připravují na nadcházející svatbu. Krátce před ní však Eugenie Augusta opustí a vrací se k Mauriciovi, zatímco Augusto prožívá návrat do svého mlhavého světa beznaděje a samoty. Rozhodne se spáchat sebevraždu, ale tento svůj záměr chce nejdříve konzultovat se svým stvořitelem. Vydává se proto do Salamanky, aby zde vyhledal Unamuna⁶⁵. V průběhu rozhovoru autora a jeho postavy se Unamuno rozhodne Augusta z titulu role stvořitele zabít. Pod vlivem existencionální krise Augusto počne bojovat o svůj život, upírá Unamunovi právo zabít svou románovou postavu a v okamžiku, kdy Unamuno deklamuje svou absolutní nadvládu nad Augustem coby svým výtvořem, dává Augusto Unamunovi na vědomí, že stejně jako Unamuno rozhoduje o jeho osudu, rozhoduje Bůh o osudu samotného Unamuna. Po tomto do té doby jedinečném aktu rebelie postavy vůči svému autorovi se Augusto navrací do svého domu a rozhodne se vymanit z deterministické smyčky a spáchá sebevraždu.

Podívejme se nyní na námi zkoumaný aspekt viny a hříchu v tomto Unamunově nejznámějším beletristickém díle. Nejvíce znaků Unamunova teoretického základu zkoumání viny a hříchu nalezneme v četných Augustových monologích. Nalezneme v nich již námi komentované myšlenky spojené s prvotním hříchem: „Y sin saber cómo, se puso pensar en la profunda fuente de la confusión vulgar entre el pecado de la carne y la caída de nuestros primeros padres por haber probado del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal.“⁶⁶ (A myšlenky ho nepozorovaně dovedly k hlubokému zdroji prozaické záměny mezi tělesným hříchem a pádem našich prarodičů, potrestaných za to, že okusili plodu ze stromu vědění dobra a zla.⁶⁷) i otázku autentické touhy po poznání a touhy po poznání jako důsledek prvotního hříchu: „El conocimiento que no es pecado no es tal conocimiento, no es racional.“⁶⁸ (Poznání, jež nemá co společného s hříchem, není poznáním v plném slova

⁶⁵ V tomto místě pomíjíme literárněvědné hledisko charakteristiky autora, jeho oddělení od postavy vypravěče a vůbec tuto problematiku. I přes její znalost zde skutečně vnímáme postavu Unamuna uvnitř a vně románu jako téměř identickou, či jako přesnou projekci jedné v druhé.

⁶⁶ Unamuno, Miguel de. *Niebla*. OC, vol. I. Madrid: Biblioteca Castro; Madrid: Turner, 1995, s. 524.

⁶⁷ Unamuno, Miguel de. *Mlha*. Přel. Alena Ondrušková. Praha: Odeon, edice Světová četba, 1971, s. 101.

⁶⁸ Unamuno, Miguel de. *Niebla*, s. 525.

smyslu, není racionální.⁶⁹) Zajímavým a novým motivem v otázce viny a hříchu u Unamuna je však spojení viny a predestinace.

Jak jsme si nastínili v kapitole Úvod do Unamunova myšlenkového systému (s. 4), otázka predestinace a s ní spojená otázka svobodné vůle je velkým unamunovským tématem. V románu *Niebla* Unamuno zpracovává především tuto otázku a nám tak dává možnost prozkoumat v rámci těchto svých úvah dopady, které otázka predestinace na námi analyzované jevy hříchu a viny má. Začneme slavným dialogem mezi Unamunem a Augustem, jehož obsah jsme již stručně nastínili v kapitole o Unamunově filozofii i v popisu děje *Niebly* v této kapitole. Stejně jako v románu *Amor y pedagogía* i v románu *Niebla* staví Unamuno paralelu k teologické otázce. Zatímco v předchozím díle se jednalo o celé paralelní náboženství, zde staví Unamuno paralelu mezi vztahem Bůh – člověk a autor – románová postava. Vzhledem k tomu, že tento paralelizmus je Unamunem vyjádřen explicitně, můžeme hodnotit vztah autor – románová postava stejnými měřítky, která nám poskytuje křesťanská teologie ve vztahu Boha a člověka. Víme-li, že křesťanská teologie vymezuje hřích jako urážku Boha, jako neuposlechnutí jeho příkazu (v případě prvotního hříchu i v případě porušení Božího přikázání), rýsuje se nám Augustův hřích v jasných konturách. Samotná rebelie vůči stvořiteli (Unamuno umožnil Augustovi ve vztahu autora a postavy to, co je jemu jako člověku ve vztahu k Bohu upřeno) v jejich vzájemném dialogu se dá označit za hřích, vezmeme-li v potaz Unamunovu kritickou interpretaci křesťanského dogmatu, které právě lidskou touhu po svobodné vůli, po svobodném myšlení mimo rámec křesťanské doktríny, za hřích považuje. Vidíme tedy, že na úrovni románová postava – autor se Augusto provinil již diskuzí o oprávněnosti autora rozhodovat o jeho osudu, jasným hříchem je pak Augustova sebevražda. Stejně jako v křesťanské tradici, i zde v tomto paralelním vztahu (zachovááme-li paralelu) nemá románová postava právo rozhodnout svobodně o skoncování se „svým“ životem. Tak jako Unamuno, stvořitel Augusta, stvořil svou románovou postavu a má nad ní v zásadě neomezenou moc, stejně tak člověk je dílem Božím. Sebevražda je pak vrcholným aktem porušení Boží vůle a hříchem.

V souvislosti s touto deterministickou analýzou vyvstává otázka zodpovědnosti za lidské činy v rámci unamunovské otázky svobodné vůle. Otázka, která zde vyvstává, je jasná: Jak může vědomí, determinované (byť jen částečně) k učinění hříchu, nést zodpovědnost za tyto hříchy? Dotáhneme-li Unamunovu úvahu ohledně vztahu autor – jeho postava ad

⁶⁹ Unamuno, Miguel de. *Mlha*. Přel. Alena Ondrušková, s. 102.

absurdum, narazíme nutně na otázku, jak může vědomí, které nedisponuje svobodnou vůlí, rebelovat vůči svému všemocnému stvořiteli? Jak vidíme, z podstaty připuštění dialogu se svou románovou postavou Unamuno přiznává Augustovi autonomnost, stejně tak tomu nasvědčuje i vyvrcholení románu, kdy Augusto prokáže svou svobodnou vůli uskutečněním sebevraždy. Jak je však z konceptu patrné, o jeho sebevraždě musel rozhodnout autor novely, což nás vrací zpět k popření svobodné vůle Augusta. Tento paradox nás tedy nutí položit si otázku: Kdo nese vinu za Augustovu sebevraždu a můžeme vůbec tento akt nazývat sebevraždou, když se mohlo jednat o vraždu? Nese vinu autor nebo románová postava? Samozřejmě, jednoznačné a definitivní řešení této komplexní problematiky není možné. Spokojme se tedy s jejím nastíněním a akceptujme ji jako platný paradox. Zajímavým detailem je, že stvořením postavy Miguela de Unamuna v románu *Niebla* přivedl Unamuno- autor celou problematiku na další úroveň, kdy jako stvořitel románové postavy Miguela de Unamuna současně popírá i připouští jeho autonomnost (stejně jako ji upírá i připouští postavě Augusta) a Unamuno se ocitá ve vztahu autor – románová postava na obou pozicích současně.

Otázku hříchu a viny románových postav Augusta a Miguela de Unamuna – autora jsme tedy podrobili analýze s přihlédnutím k Unamunovým deterministickým východiskům a konstatovali jsme, že jednoznačné hodnocení aspektu viny a hříchu není možné. To samé však platí i o postavě Eugenie. Musíme si uvědomit, že hodnocení viny u ostatních románových postav pochopitelně podléhá stejnému problému a není tomu jen v tomto románu. O postavě Eugenie Turner podotýká:

She appears to offer the pleasure of unconscious peace, but then draws him to existential awareness. It has already been seen that the initial attraction she has for him is strange, as while he is not overcome with passion, he is still powerless before her. Later, as he becomes increasingly aware that she is playing with him, he exclaims: „La fatalidad eres tú; aquí no hay más fatalidad que tú“, after she, deceiving him by apparently surrendering to her love for him, had said that they were mere toys of Fate (...). Yet Augusto is correct; she is a fatal power moved by a mischievous deity to inflict suffering upon him, one of the Fatal Women, who appear in a number of Unamuno's novels.⁷⁰

⁷⁰ Turner, David G. *Unamuno's Webs of Fatality*. London: Tamesis books Ltd., 1974, s. 58.

(Zdá se, že nabízí radosti bezstarostné mírnosti, avšak poté ho strhne de existencionálního uvědomění. Bylo zřejmé, že její prvotní náklonnost vůči němu byla zvláštní, stejně jako v okamžiku, kdy není přemožen vášní, je před ní stejně bezmocný. Později když si uvědomí, že si s ním pouze hraje, řekne: „Osud jsi ty; žádná jiná osudovost v tom není“⁷¹ a poté, co jej oklame zdánlivým opětováním jeho lásky, řekne, že byli pouhými loutkami Osudu (...). Augusto se nicméně nemýlí; ona je osudovou silou, poháněnou škodolibou božskou postavou, která má způsobit jeho utrpení, je jednou z osudových žen, které se objevují v mnohých Unamunových románech.)

Turner tedy interpretuje postavu Eugenie jako účelový nástroj Augustova utrpení, který je ovládán jejím stvořitelem, tedy autorem díla, škodolibou božskou entitou, přidržíme-li se Turnerova označení. Tento Turnerův postřeh, který je podporován pasážemi ze samotného románu, je v souladu s předchozí námi rozebíranou problematikou autonomie románové postavy. Eugenie tedy v souladu s Turnerem interpretujeme jako autorův nástroj, jakousi loutku osudu (osudem rozumíme v tomto případě autorovo rozhodování o jeho postavách), která si absenci své svobodné vůle sice uvědomuje, avšak na rozdíl od Augusta proti tomuto faktu neprotestuje. Přijímá tedy roli nástroje osudu (ve výše popsaném slova smyslu), avšak v souvislosti s námi zkoumanými aspekty viny a hříchu se musíme ptát: Je bezvýhradné přijetí své předurčenosti důvodem pro připisování zodpovědnosti za případné hříchy autorovi, který rozhodnutí za románovou postavu činí, nebo je možné interpretovat podřízení se tomuto předurčení a absenci touhy po svobodném rozhodování jako participaci na hříších, které postava učiní? Jak je na první pohled zřejmé, tato otázka směřuje opět do oblasti paradoxu, neboť úzce souvisí s problematikou, kterou jsme v předchozím odstavci označili za racionálně nevyřešitelnou.

Učiňme v tomto místě malou odbočku, která nám může pomoci objasnit vůbec motivaci vzniku Eugenie jako románové postavy a její účel v románu *Niebla*. Vysvětlení musíme hledat v Unamunově velkém zájmu o biblickou postavu Joba, kterého Bůh „trestá“ za účelem vystavení jeho víry tvrdé zkoušce a manifestaci její pevnosti a nezlomnosti. Tento biblický moment fascinoval Unamuna po celý jeho život a v Unamunově osobní Bibli, kterou jsem měl možnost prozkoumat, nalezneme v Knize Jobově celou řadu poznámek, potvrzených slov či celých pasáží, obzvláště pak slova *pecado* či výrazů od tohoto slova odvozených. Naše domněnka motivace vzniku postavy Eugenie je tedy zřejmá – postava Eugenie plní skutečně funkci autora nástroje, pomocí kterého *zamýšlí* Unamuno (ano, jsem přesvědčen o vědomé

⁷¹ Unamuno, Miguel de. *Mlha*. Přel. Alena Ondrušková, s. 179.

intenci autora v tomto směru) pokoušet postavu Augusta a dohnat ho až k momentu jeho rebelie vůči autorovi, který skutečně přichází. Tato naše domněnka, zakomponovaná do již tak složitého mechanismu Unamunova konceptu determinace, přináší další obohacení celého systému. Pokud autor vědomě ponouká pomocí postavy Eugenie tu část bytosti Augusta, které přiznává dílčí autonomnost, k výše popsané rebelii a osobuje si tak jakési postavení hybatele románové postavy v tomto aktu, který jsme interpretovali jako znak její částečné autonomnosti, můžeme znovu zpochybnit i tuto její částečnou autonomnost.

Pokusme se však nyní ignorovat tyto poznatky a podívejme se na aspekt viny a hříchu postav tohoto románu z objektivního hlediska bez kladení otázky jejich svobodné vůle a tedy jejich zodpovědnosti za vlastní činy. Postava Augusta hřeší z hlediska teologické interpretace samozřejmě aktem sebevraždy, zatímco postava Eugenie se z tohoto hlediska žádného hříchu nedopouští. Z hlediska viny morální však Eugeniin čin zrady, kterou vykoná na Augustovi, tedy nesplnění slibu svatby s Augustem, můžeme klasifikovat jako provinění proti morálním zásadám (porušení slibu) a morální vina je jednoznačně na její straně. Zároveň, byť s určitými pochybnostmi, můžeme hovořit o Eugeniině vině i v souvislosti s Augustovou finanční pomocí, která jakkoliv nebyla proklamovaná jako nárokování si sňatku s Eugenií, jejím přijetím ze strany Eugeniiny rodiny a následným neuskutečněním sňatku dochází k určitému, byť z právního hlediska nedefinovatelnému (finanční dar nebyl smluvně podmíněn následným sňatkem), aktu podvodu a tedy určitému, byť zpochybnitelnému, momentu právní viny

Jak tedy vidíme, otázka viny a hříchu v Unamunově románu Niebla je z důvodu zavedení problematiky svobodné vůle románové postavy obtížně interpretovatelná. Musíme si v tomto kontextu uvědomit, že otázka svobodné vůle románových postav jakožto Unamunův koncept je aplikovatelná na všechny (a to nejen Unamunovy) románové postavy, avšak z důvodu alespoň částečné interpretace dopadu tohoto konceptu na námi zkoumanou problematiku viny a hříchu v Unamunově prozaické tvorbě, nebudeme se ve většině následujících rozborů Unamunových děl tomuto aspektu románových postav přímo věnovat.

Abel Sánchez (1917). Bratrovražda a fenomén závisti

Synopse

Abel Sánchez a Joaquín Monegro nejsou biologickými bratry, avšak z důvodu jejich společné historie, která sahá až do dětství, mezi nimi panuje téměř bratrský vztah. Už od dětství můžeme pozorovat Joaquínovu žárlivost na Ábela, neboť tento je úspěšnější a oblíbenější než Joaquín. Zlomovým momentem je okamžik, kdy se Joaquín svěří Ábelovi se

svými city, které chová k Heleně. Ábel se i přesto s Helenou sblíží a vezme si ji. V tomto aktu spatřuje Joaquín nepochopitelnou zradu a ta zažehne v Joaquínovi již dlouho dřímající pocit závisti. Ábel se stává úspěšným malířem, Joaquín neméně úspěšným lékařem. Velice zajímavou postavou je Antonie, Joaquínova manželka. O Joaquína vlastně nestojí, ale zná jeho trápení a pomáhá mu. Joaquínovy pocity ještě rozdmýchají okolnosti kolem Ábelova obrazu „Kain“, který Joaquín jakožto uznávaný kritik veřejně vyzdvihne, což si ještě mnohokrát vyčítá. Ábelovi se narodí syn Abelito, Joaquínovi dcera Joaquína. Joaquín chce svou dceru ušetřit svých kainovských myšlenek, ale zároveň na ni myslí jako na nástroj pomsty. V této fázi se Joaquín obrací na víru, nicméně jej k tomu vede jediný motiv – pomsta. Abelito si oblíbí Joaquína, který jej učí lékařství. Také jej chce Joaquín použít jako nástroj pomsty. Abelito a Joaquína se vezmou a mají syna Joaquína. Společný vnuk obou postav Joaquín má však radši Ábela než Joaquína, který Ábela několikrát nařkne z toho, že mu chce sebrat i lásku vnoučete. Dojde k hádce Ábela a Joaquína, při které Ábel za neurčité asistence Joaquína umírá. Děj románu končí Joaquínovou smrtí, kdy si naplno uvědomí tragický dopad lidské závisti. Děj knihy je protkán úryvky z Joaquínovy *Zpovědi*, kterou píše pro svou dceru v naději, že ji pak zveřejní a on dojde po smrti pochopení.

Nejdůležitější otázkou, která nás pro interpretaci hříchu a viny musí zajímat, je interpretace okamžiku Ábelovy smrti. Unamuno popisuje daný moment takto:

Levantóse entonces Joaquín, lívido, se fue a Abel y le puso las dos manos, como dos tartas, en el cello, diciendo: ¡Bandido!

Mas al punto las soltó. Abel dio un grito, llevándose las manos al pecho, suspiró un «¡Me muero!» y dio el ultimo respiro. Joaquín se dijo: «El ataque de angina; ya no hay remedio; ¡se acabó!»⁷²

Tu se Joaquín zvedl, úplně zsinálý popošel k Ábelovi, sevřel mu krk oběma rukama jako dvěma spáry a sykl: „Ničemo!“

⁷² Unamuno, Miguel de. *Abel Sánchez*. OC, vol. I, s. 787.

V okamžiku sevření zase povolil. Ábel vykřikl, pozdvihl ruce k prsům, zašeptal „Umírám!“ a vydechl naposledy. Joaquín poznamenal: „Záchvat anginy pectoris, už mu není pomoci, je konec!“⁷³

Jak tedy vidíme, okamžik Ábelovy smrti je záměrně Unamunem vykreslen tak, aby nebylo zřejmé, zda Joaquínovo krátké naznačení škrcení (Unamuno záměrně zdůrazňuje téměř okamžité povolení stisku Joaquínova sevření) má či nemá přímou souvislost s Ábelovou smrtí. Objektivně tedy nelze zhodnotit, zda byl Joaquín *fyzicky* zodpovědný za Ábelovu smrt. Zcela jiná otázka je však ta, zda za ni byl či nebyl Joaquín zodpovědný jinak. Ofelia Martín Hudson de la Vega označuje ve své práci okolnosti Ábelovy smrti za „el fratricidio de intención, (...) no de hecho“⁷⁴ (bratrovražda z hlediska úmyslu, nikoliv činu), což poměrně přesně vystihuje míru a způsob Joaquínovy participace na Ábelově smrti. Podívejme se tedy nyní blíže na Joaquínovu vinu, motivy úmyslné, byť fyzicky ne zcela prokazatelně dokonané, bratrovraždy a pokusme se interpretovat fenomén závisti, který hraje v motivaci této bratrovraždy zásadní roli.

Závist jako motiv bratrovraždy v tomto díle již byla podrobena poměrně pečlivému zkoumání v odborné literatuře. Ofelia Martín Hudson de la Vega vidí nutnost rozlišení několika možných interpretací závisti:

(...) envidia, calificada por Unamuno de „lepra“ del pueblo español, la cual ve quintaesenciada en el protagonista, Joaquín Monegro. Este posee una envidia comparable a la de España aunque muy superior, pues la suya es „angélica“, en tanto que la versión nacional es baja y miserable y propia no de Caín sino de los „cainitas“. Envidia angélica fue la que sintió Lucifer ante Dios. Quería ser como el Creador, omnipotente, omnisciente y omnipresente. Si la envidia de Joaquín es de igual naturaleza a la del ángel caído, no es una envidia común sino que se ha elevado a un nivel metafísico.“⁷⁵

(...) závist, kterou Unamuno označuje za „lepru“ španělského národa, jejíž ztělesnění vidí v protagonistovi, Joaquínovi Monegrovi. Ten je nositelem závisti srovnatelné se závistí Španělska, ale závistí nadřazené této, jelikož ta jeho je „andělská“, zatímco národní závist je podřazená, nízká, vlastní nikoliv Kainovi, ale „kainistům“. Andělská závist byla ta, kterou cítil Lucifer k Bohu. Chtěl být jako

⁷³ Unamuno, Miguel de. *Ábel Sánchez*. Přel. Jana Zuluetová-Cahová, s. 127.

⁷⁴ Hudson, Ofelia Martín de la Vega. *Byron y Unamuno: El destino, 'el otro', y el fratricidio en Caín y Abel Sánchez*. Michigan: University Microfilms International; Dissertation Information Service, 1990, s. 93.

⁷⁵ *Ibid.*, s. 3.

Stvořitel – všemohoucí, vševědoucí a všudypřítomný. Jestli je závist Joaquínova stejné povahy jako závist padlého anděla, nejedná se o běžnou závist, ale o závist povznesenou na metafyzickou úroveň.

Ofelia Hudson tedy upozorňuje na rozpor v rámci Unamunova vykreslení Joaquínovy závisti, neboť Joaquínova závist je v kontextu celého díla skutečně dávána do přímé souvislosti se závistí jako kolektivní charakteristikou španělského národa. S vědomím této kritické poznámky Ofelie Hudson pokračujeme v analýze elementu závisti v *Abelu Sánchezovi*. Pro správné pochopení komplexnosti tohoto aspektu díla musíme navázat na znalosti, které jsme nabyli při analýze Unamunovy otázky predestinace a svobodné vůle. Závist je totiž nutné chápat jako koncept, nikoliv jako osobní charakteristiku Joaquína. Tento je tak spíše nositelem konceptu závisti než „závistivcem“. Tuto interpretaci vlastní závisti (Joaquín zde hovoří o nenávisti; o tomto speciálním vztahu závisti a nenávisti budeme hovořit níže) nám nabízí sám Joaquín: „Y vi que aquel odio era mi alma. Ese odio pensé que debió de haber precedido a mi nacimiento y que sobreviviría a mi muerte.“⁷⁶ (A viděl jsem, že ona nesmrtelná nenávist je mou duší. Tahle nenávist, uvažoval jsem, musela předcházet mému narození a přežije mou smrt.⁷⁷) Vidíme tedy, že Joaquín se považuje skutečně za nositele konceptu spíše než za „závistivce“, byť v tomto bodě musíme samozřejmě přihlídnout k tomu, že v takovýchto situacích člověk tíhne k tomu omlouvat své činy či negativní vlastnosti, a tudíž musíme přihlídnout k subjektivitě hodnocení vlastního podílu viny člověka, který se v tomto postavení nachází.

Krátce se nyní zaměříme na souvislost mezi dvěma jevy, které jsou v tomto románu v centru zájmu: závist a nenávist (*envidia* a *odio*). V češtině můžeme dokonce pozorovat zřejmou lexikální vazbu těchto dvou výrazů a dokonce sémanticky můžeme mezi těmito dvěma výrazy nalézt silnou vazbu. V kontextu díla *Abel Sánchez* je nenávist interpretována jako přímý důsledek závisti, v rámci díla je dokonce místy prohřešek nenávisti stavěn na vyšší místo než moment Joaquínovy závisti (viz předchozí citát). Závist i nenávist pramení z touhy po něčem (ať už se jedná o věc materiální či nemateriální), co má „ten druhý“ (závist je vždy vztahem minimálně dvou subjektů), nenávist pak je osobní postoj „závidějícího“ vůči osobě, které závidí, postoj, kterým vnitřně reaguje na „nespravedlnost“ pramenící z nerovnováhy, která závist generuje. Zajímavé je však to, že leckdy člověk závidí druhému něco, co jemu upřeno není. Na příkladu Kaina a Ábela tuto vlastnost závisti můžeme dobře pozorovat.

⁷⁶ Unamuno, Miguel de. *Abel Sánchez*, OC, s. 718.

⁷⁷ Unamuno, Miguel de. *Ábel Sánchez*. Přel. Jana Zuluetová-Cahová, s. 50.

Ofelia Hudson ve své práci právě na tento aspekt závisti poukazuje: „ (...) es capaz comprender (Joaquín) el drama del Caín bíblico y de condenar a Dios por haberlo predestinado al fratricidio. Si a Dios no le plugo su ofrenda, era porque ya veía en él al asesino de su hermano.“⁷⁸ ((...) je schopen (Joaquín) porozumět dramatu biblického Kaina a odsuzovat Boha za to, že jej předurčil ke spáchání bratrovraždy. Jestliže Bůh nepřijal jeho oběť, bylo to proto, že v něm již viděl vraha jeho bratra.) Tento úryvek poukazuje na dvě oblasti, kterými se nyní budeme zabývat. Tou první je již výše zmíněný aspekt závisti – závist nepramení nutně z nespravedlnosti dané predestinací. Naopak, nerovnoměrné rozložení záviděné věci mezi dvěma subjekty může vyplývat ze závisti samé. Tato nerovnováha byla mezi Joaquínem a Ábelem (stejně jako mezi biblickým Kainem a Ábelem) nastolena proto, že Bůh (jakožto původce této nerovnováhy) trestá závistivého Kaina (resp. Joaquína) za jeho potencialitu bratrovraha. Nebyl-li by tedy Kain (Joaquín) potencionálním vrahem, nebyla by Bohem nastolena nerovnováha mezi ním a Ábelem. Tato struktura opět potvrzuje vizi Joaquína-Kaina jakožto nositele konceptu závisti, neboť první v dané posloupnosti z logiky předcházející myšlenky musela být závist jako taková – nerovnoměrné rozložení záviděné věci pak její důsledek a bratrovražda konečným momentem, byť vlastně momentem přítomným ve všech předcházejících složkách této posloupnosti.

Je zřejmé, že druhá problematika, kterou naznačuje citát Ofelie Hudson, je všudypřítomný moment predestinace. Je-li Kain (Joaquín) primárně pokládán za bratrovraha a nositele konceptu závisti, pak je nutně predestinován k tomu takovým být. Z tohoto hlediska před námi opět vyvstává základní otázka: Jak může Kain-Joaquín být mučen a odsouzen k tomu být bratrovrahem, k vraždě, která navíc celou posloupnost uzavírá, ale zároveň je jejím prvním impulsem? Unamuno sám ve třetí části článku „Robinson Crusoe“ pokládá otázku, zda tuto predestinaci neinterpretovat jako znak nespravedlnosti:

No, cuando ocuriera el primer crimen – si es que puede hablarse de un crimen primero – no sería por hambre, sino por envidia, no sería que un hermano mató a otro para robarle, sino para vengarse. ¿Para vengarse de qué? De que le sentía superior a él, más acepto a Dios. ¿Y no es acaso una injusticia toda superioridad?⁷⁹

⁷⁸ Hudson, Ofelia Martín de la Vega. *Byron y Unamuno: El destino, 'el otro', y el fratricidio en Caín y Abel* Sánchez, s. 80.

⁷⁹ Unamuno, Miguel de. „Robinson Crusoe“, 3. část. *La Nación de Buenos Aires*, 27. 6. 1920.

Ne, když se objevil první zločin – pokud se může hovořit o prvním zločinu – nebylo to z hladu, ale ze závisti, nebylo to proto, že bratr zabil druhého, aby jej okradl, ale aby se pomstil. Postil se za co? Za to že cítil, že je mu nadřazen, že je Bohem více přijímaným. A není snad jakákoliv nadřazenost nespravedlností?

Unamuno tedy pokládá otázku, zda nadřazenost (v tomto kontextu můžeme hovořit o preferenci jednoho před druhým) není znakem nespravedlnosti. Zda bylo či nebylo spravedlivé nadřadit Ábela Kainovi-Joaquínovi proto, že Joaquín-Kain byl budoucím bratrovrahem. Máme-li se pokusit o zhodnocení výše popsaných poznatků, narazíme na unamunovsky kontradiktorní systém plný paradoxů a argumentačních zacyklení, které značně znesnadňují naše snažení o komentář k aspektům viny a hříchu. Interpretujme tedy Joaquínův akt jako skutečný akt bratrovraždy (byť, jak jsme zmínili dříve, fyzicky prokazatelný akt to není). Je zřejmé, že tento akt je hříchem, porušením Božího přikázání, navíc vědomým a zamýšleným (byť vykonaným v afektu). Motivací je navíc touha po pomstě a závist, tedy jeden z kapitálních hříchů (tedy další hřích, který můžeme v jeho jednání vyzorovat). Interpretaci Joaquínovi viny samozřejmě velmi komplikuje právě moment predestinace. Řekneme-li, že vinen je Bůh, který nerovnoměrným rozložením svého „zalíbení“, jak je psáno v Bibli, zavinil smrt Ábela, musíme zároveň namítnout, že Bůh tak činil s vědomím, že Joaquín je budoucí bratrovrah, což obrací naši pozornost v hodnocení podílu viny zpět k Joaquínovi. Otázka, která však celou problematiku opět otočí zpět, zní: Proč učinil Bůh Joaquína závistivým, proč jej stvořil jako potenciálního, ve své vševědouce však vlastně reálného bratrovraha? Joaquín předkládá domněnku, že se již narodil jako nositel závisti a nenávisti. Můžeme tedy pokládat Joaquína za viníka, nebo je na vině Bůh? Tyto otázky, které sahají daleko za rámec románu, představují vlastně tradiční námitku skeptiků, kterou používají ke kritice křesťanské víry a vize jednoho všemohoucího Boha. Otázka, zda Bůh, který stvoří člověka s potenciálem být zlým, může být svrchovaně dobrý, je podobně nezodpověditelná jako ta, zda Bůh ve své všemohoucnosti může stvořit kámen, který sám neuzvedne. Takovéto otázky, které mají za účel racionálně popřít všemohoucnost, dobrotu či existenci Boha, jsou z podstaty nezodpověditelné. Vzpomeneme-li na Unamuna, jedná se o snahu vysvětlit rozumem jev svrchovaně citový, jedná se o myšlení poznamenané prvotním hříchem. Nechme tedy tuto otázku, která svádí dohromady element viny a koncept predestinace, stranou, spokojme se s jejím položením a s popisem okolností, které položení této otázky provázejí.

Podívejme se však nyní na element Joaquínovy závisti z jiného úhlu pohledu, který je v mnohém bližší původnímu biblickému příběhu. Jak Unamuno sám píše ve výše citovaném článku, Kain zabil Ábela ze závisti, neboť cítil, že Ábel je Bohem preferovaný. Víme také, že jedním ze způsobů dosažení nesmrtelnosti je „obtisknutí“ se do paměti, paměti národa, v tomto případě do paměti Boha. V biblickém příběhu tedy nebyla motivem závisti Ábelova větší popularita, jako je tomu v *Abelu Sánchezovi*, ale preference Ábela Bohem. Vražda, jíž se Kain dopustil, pak měla vlastně dva hlavní motivy. Tím prvním je moment odplaty (důsledek výše komentované nenávisti, která ze závisti pramení), tím druhým pak hlavní lidská touha, touha po dosažení nesmrtelnosti, v tomto případě cestou obtisknutí se do paměti Boží. Gilgamešovská touha po dosažení nesmrtelnosti skrze pozemské činy je zde jasně rozpoznatelná, zároveň však je zcela přetočena, neboť zde je patrná snaha o dosažení nesmrtelnosti činem nikoliv dobrým, avšak vrcholně zlým (*avidus malae famae*). Bratrovraždou tak Kain jednak dosáhl osobní msty, jednak došel toužené nesmrtelnosti. Ofelia Hudson k této motivaci poznamenává: „Esta es la obsesión de la conciencia para estar representada eternamente en la memoria del Ser Supremo. En otras palabras, la necesidad de inmortalizarse, el deseo de divinidad.“⁸⁰ (To je posedlost vědomí, které touží být věčně přítomno v paměti Nejvyššího. Jinými slovy, potřeba dosažení nesmrtelnosti, touha po zbožštění.) Sám Unamuno tento motiv Kainovy vraždy komentuje v předmluvě ke svému dramatu *El hermano Juan*:

Le mata Caín a Abel por envidia. En el fondo, lucha de personalidad, de representación. No es aquí lo que juega la necesidad física, material, de conservarse ni la de reproducirse, sino la necesidad psíquica, espiritual, de representarse y con ello a eternizarse, de vivir en el teatro que es la historia de la humanidad. O en este caso bíblico, la de ser recibido en la mente, en la memoria, del Creador de cielo y tierra (...).⁸¹

Kain zabil Ábela ze závisti. Jde vlastně o boj osobnosti za svou sebe-prezentaci. Nejedná se zde o potřebu zachování či rozmnožení se ve smyslu fyzickém, materiálním, ale o potřebu psychickou, spirituální, zastoupit se a tudíž se zachovat na věčné časy, žít v divadle zvaném historie lidstva. Nebo v tomto biblickém případě, potřebu být přítomen v mysli a paměti Stvořitele nebe i země (...).

⁸⁰ Hudson, Ofelia Martín de la Vega. *Byron y Unamuno: El destino, 'el otro', y el fratricidio en Caín y Abel Sánchez*, s. 80.

⁸¹ Unamuno, Miguel de *El hermano Juan*. OC, vol. III, s. 469.

Jak tedy vidíme, jedním z Kainových dvou motivů byla touha každého člověka, touha po dosažení nesmrtelnosti. Ten samý moment můžeme pozorovat i u Unamunova Joaquína, byť v mírně pozměněné podobě. Joaquín (kromě motivace pomsty) jako každý člověk touží po dosažení nesmrtelnosti, snaha o její dosažení však v jeho případě směřuje jiným směrem než u biblického Kaina. Joaquín se snaží o dosažení nesmrtelnosti pomocí vlastních potomků, avšak zde se střetává jeho touha po dosažení vlastní nesmrtelnosti s touhou po zabránění dosažení tohoto cíle Ábelovi. Fakt, že Ábel s Joaquínem mají společného vnuka, staví Joaquína do kritické situace – Joaquínovo zajištění nesmrtelnosti v jeho potomcích bude navždy spjato se zachováním nesmrtelnosti Ábela, jehož nesmrtelnost touží Joaquín překazit. Pokouší se tedy alespoň zabránit Ábelovi v dosažení nesmrtelnosti v paměti jejich společného vnuka (viz citát z Ábela Sáncheze v kapitole Uvedení do Unamunova myšlenkového systému – a) Unamunova bitva se smrtí, s. 6). Boj o dosažení vlastní nesmrtelnosti a naopak boj o zabránění nesmrtelnosti Ábela je tedy dalším důležitým momentem, který do interpretace tohoto díla vstupuje.

Joaquín v románu často poukazuje na souvislost své determinace být závistivým s motivem prvotního hříchu:

«Estas gentes del pueblo todo lo atribuyen a bebedizos o a envidias... (...) El que todos sus fracasos los atribuye a ajenas envidias es un envidioso. ¿Y no lo seremos todos? ¿No me habrán dado un bebedizo?» Durante unos días apenas pensó más que en el bebedizo. Y acabó diciéndose: «¡Es el pecado original!»⁸²

„Tihle venkovští lidé všechno připisují lektvarům, anebo závisti... (...) Kdo připisuje všechny své nezdary cizí závisti, je sám závistivec. A nejsou jimi snad všichni? Nedali mi třeba taky nějaký lektvar?“ Několik dní nemyslel na nic jiného než na ten lektvar. A skončil tím, že si řekl: „Tak tohle je tedy ten dědičný hřích!“⁸³

Jak tedy vidíme, Joaquín vidí závist, zde ji označuje za lektvar, jako následek dědičného hříchu. Ofelia Hudson dokonce dává rovnítko mezi závist a vinu za prvotní hřích

⁸² Unamuno, Miguel de. *Ábel Sánchez*, OC, s. 705-6.

⁸³ Unamuno, Miguel de. *Ábel Sánchez*. Přel. Jana Zuluetová-Cahová, s. 37-8.

při interpretaci této problematiky v rámci tohoto románu, zmiňuje přitom i národní charakter závisti, o kterém jsme hovořili výše: „Joaquín Monegro ve reflejado y ampliado su problema en el pueblo español. Advierte que el odio racional no es más que la envidia (...). Esta pasión equivale a la primera culpa del hombre.“⁸⁴ (Joaquín Monegro vidí odraz a rozšíření svého problému ve španělském národě. Poukazuje na to, že závist je vědomá nenávist (...). Tato vášně odpovídá první vině člověka.) Tento úryvek nás vede k dalším postřehům, které souvisejí s Unamunovou interpretací dědičného hříchu. Jak víme, Unamuno chápal dědičný hřích jako zatěžkáni člověka možností vědět (viz kapitola Pojmy vina a hřích v Unamunově esejistické tvorbě, s. 20), rozlišuje však vědění podle jeho motivace, odsuzuje poznání pro poznání samotné, vědu pro vědu. Hodnotí-li Ofelia Hudson Joaquínovu vizi závisti jako racionální nenávist (my, jak víme, jsme nedošli k názoru, že mezi pojmy závist a nenávist lze vložit rovnítko, avšak s názorem Ofelie Hudson, která před pojem nenávisti přidává klíčové slovo *racionální*, musíme souhlasit), pak nám vyvstává další paralela mezi závistí a Unamunovou interpretací dědičného hříchu, která nám byla až doposud skryta. Dalším momentem, který souvisí s dědičným hříchem, byť souvislost je zde pouze v oné obrazné dědičnosti, je ten, kdy Joaquín chápe sama sebe jako biblického Kaina. Pomožme si v komentáři tohoto momentu opět citací z díla Ofelie Hudson: „Comprende (Joaquín) todo el horror de la tragedia de Caín. Se sabe condenado a muerte por haber heredado el conocimiento.“⁸⁵ ((Joaquín) chápe tragédii Kaina v celém jejím rozsahu. Cítí se být odsouzený na smrt tím, že zdědil tuto znalost.) Moment *zdědění* znalosti, porozumění, chcete-li, Kainových pocitům a motivacím vnímá Joaquín jako znak podobnosti, takřka znak *jednoty* s biblickým Kainem. Tímto „splynutím“ identit se dostáváme k další problematice v rámci díla *Abel Sánchez*.

Posledním tématem, které musíme v souvislosti s tímto románem zmínit, než budeme moci přistoupit k samotné otázce viny a hříchu v tomto díle, je totiž problematika osobní identity člověka. Tuto unamunovskou problematiku jsme již krátce nastínili v kapitole Uvedení do Unamunova myšlenkového systému (s. 4), nyní pojďme na tyto poznatky navázat a pokusit se okomentovat tento jev v tomto konkrétním díle. Zahájme tuto problematikou citátem z článku „Unamuno o la pasión agónica del novelista“ od Emilia Sosa-Lópeze:

⁸⁴ Hudson, Ofelia Martín de la Vega. *Byron y Unamuno: El destino, 'el otro', y el fratricidio en Caín y Abel Sánchez*, s. 79.

⁸⁵ *Ibid.*, s. 82.

En Abel Sánchez (...) el planteo metafísico del ser del hombre adquiere un dramatismo incomparable (...), principalmente en el ánimo (...) de Joaquín Monegro, que uno no es totalmente uno, no por efecto de los demás que lo obligan a ser distinto, sino porque el alma misma, el ser de la intimidad, está hecha de porciones, discordias y oposiciones profundas que determinan que uno no se sienta uno, incluso en su propia soledad. (...) Unamuno ha descrito esta pasión como un estar „ensimismado y, a la vez enajenado“, el cual pareciera aludir, en términos metafísicos, a una especie de dialéctica instalada en la íntima raíz del ser.⁸⁶

V Abelu Sánchezovi nabývá nastolení otázky metafyzického bytí člověka nesrovnatelně na dramatictosti (...), především pak v mysli (...) Joaquína Monegra, kde jedinec není zcela jedincem, nikoliv vlivem ostatních, kteří ho nutí být odlišným, ale jelikož samotná duše, osobní bytí, se skládá z částí, nesouladů a hlubokých protikladů, které předurčují jedince k tomu, aby se necítil být „jedním“, dokonce ani v naprosté samotě. (...) Unamuno popisuje tuto vášeň jako bytí „sebou samým, zároveň však odcizeným“, které, jak se zdá, odkazuje, v metafyzickém jazyce, na jakýsi druh dialektizmu, který se nachází v samotném kořenu (podstatě) bytí.

Unamunovo zdůrazňování lidské duality, které je patrné i v dalších jeho dílech (např. drama *El otro*), nabývá v tomto románu významu zcela zásadního. Tato představa duality osobnosti v *Abel Sánchezovi* vychází z myšlenky, kterou jsme již výše naznačili, tedy že závist je vztahem (minimálně) dvou vědomí. Tento specifický vztah, který přítomností závisti (ale i nenávisti, tam je vztah zcela analogický) mezi dvěma vědomími vzniká, vlastně projektuje identitu jednoho do identity druhého z účastníků. Joaquín totiž tím, že Ábelovi závidí, touží stanout na jeho místě, touží po tom, stát se Ábelem. Ofelia Hudson k tomuto aspektu poznamenává: „Joaquín Monegro, víctima del odio, no ha vivido su propia vida para polarizarse en el prójimo odiado. En vez de buscarse en sus entrañas, se ha empeñado en buscarse en el otro como un endemoniado. Si su odio le ha revelado quien es, ha destruido, en cambio, quien hubiera podido ser. Su existencia se ha convertido en un nuevo desvivirse.“⁸⁷ (Joaquín Monegro, oběť nenávisti, nežil vlastní život za účelem vymezení se vůči nenáviděnému bližnímu. Místo toho, aby hledal ve svém nitru, umínil si, že bude ďábelsky hledat v tom druhém. Kdyby mu jeho nenávist odhalila, kým doopravdy je, zničila by naopak

⁸⁶ Sosa-López, Emilio. „Unamuno o la pasión agónica del novelista“. *Cuadernos Americanos*, 1969, č. 163, s. 134.

⁸⁷ Hudson, Ofelia Martín de la Vega. *Byron y Unamuno: El destino, 'el otro', y el fratricidio en Caín y Abel Sánchez*, s. 136.

toho, kým mohl být. Jeho existence se změnila v novou touhu.) Joaquín tedy zaměřil celý svůj život směrem k Ábelovi, Ábel pro něj znamenal projekci toho, kým chce být, kým mohl být. Joaquín se však, na druhou stranu, (na což poukazuje i Ofelia Hudson) nesnažil stát se Ábelem, spokojil se s tím, považovat Ábela za jedno ze svých *ex-budoucích já* (*el yo ex-futuro*), použijeme-li Unamunovu vlastní terminologii, a žil s Ábelem v jakési polarizované symbiose. Prvek sjednocení obou vědomí můžeme nalézt například i v části knihy, kde Joaquín veřejně vyzdvihuje Ábelův obraz, přestože vnitřně touží po tom, aby Ábel došel neúspěchu. Lze snad tento akt interpretovat v tomto kontextu jako sobecké sebe-vychvalování společného díla? Po Joaquínově proslovu k obrazu Ábel dokonce pronese: „Joaquín, lo que acabas de decir vale más, mucho más que mi cuadro, más que todos los cuadros que he pintado, más que todos los que pintaré... Eso, eso es una obra de arte y de corazón. Yo no sabía lo que he hecho hasta que te he oído. Tú y no yo has hecho mi cuadro, ¡tú!“⁸⁸ (Joaquíne, co jsi právě řekl, má větší cenu, mnohem větší cenu než můj obraz, než všechny obrazy, které jsem namaloval, a ještě větší než ty, které ještě namaluji. Tvoje řeč, to je umělecké dílo a dílo srdce. Nevěděl jsem, co jsem vlastně vytvořil, dokud jsem to teď od tebe neuslyšel. Ty jsi vytvořil můj obraz, ne já, ale ty!)⁸⁹ Paul Ilie pak k této problematice (byť v souvislosti s jiným dílem) poznamenává:

Unamuno did not find it morally perverse to consider the slayer as a victim of the slain, since the latter had in fact executed a kind of punishment on him. Indeed, there was no difference between the brothers: they are both victims and victors. True Cristian judgement, based on compassion, must therefore dissolve the conventional moral distinction between the two.⁹⁰

Unamuno nepovažoval za morálně zvrácené považovat vraha za oběť vraždy, jelikož druhý jmenovaný ve skutečnosti provedl jakýsi druh potrestání na tom prvním. Jistě, neexistoval žádný rozdíl mezi bratry: oba jsou oběťmi i vítězy. Právě křesťanské hodnocení, založené na soucitu, musí proto pominout tradiční morální rozdělení mezi těmito dvěma pojmy.

Ilieho postřeh poukazuje spíše na dualitu vztahu vrah-oběť než na skutečné splnutí identit, zajímavé pro nás je však to, že Ilie zdůrazňuje trestání budoucího vraha budoucí obětí,

⁸⁸ Unamuno, Miguel de. *Ábel Sánchez*, OC, s. 723.

⁸⁹ Unamuno, Miguel de. *Ábel Sánchez*. Přel. Jana Zuluetoová-Cahová, s. 57.

⁹⁰ Ilie, Paul. *Unamuno: An Existential View of Self and Society*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1967, s. 150.

postřeh dobře aplikovatelný i na vztah Joaquína a Ábela. Mějme ho tedy na paměti při posuzování viny v tomto složitém vztahu.

Shrneme-li tedy problematiku osobní identity v díle *Abel Sánchez*, musíme si uvědomit, že Ábel reprezentuje pro Joaquína jeho ideální já, Joaquínova závist je interpretovatelná jako *touha* po tom být „tím druhým“, být Ábelem. Tím že Joaquín upnul veškeré své životní snažení na Ábela (touha po tom být jako on, dosažení vlastní nesmrtelnosti na úkor nesmrtelnosti Ábela), stal se Ábel pro Joaquína nepostradatelným, stal se jeho součástí. V souvislosti s tímto jevem je často zmiňováno, že akt bratrovraždy se mění na *sebevraždu*, Joaquín umírá, jelikož mu *chybí* Ábel. Na druhou stranu je třeba si uvědomit, že tento vztah „závistivého“ a „záviděného“ je ze své podstaty jednostranný (pokud si závidí oba zároveň, což je moment, ke kterému se ještě dostaneme, jde o pouhou multiplikaci tohoto vztahu). Joaquín přitom umírá touhou po tom, aby i Ábel záviděl jemu (Joaquín v jednom okamžiku vykřikuje: ¡Ah, si me envidiase..., si me envidiase...!⁹¹ (Ach, kdyby mi tak záviděl...kdyby mi tak záviděl!⁹²)) Tato touha po skutečné vzájemnosti vztahu Joaquína a Ábela pak potvrzuje splývání obou identit. Zároveň je třeba si uvědomit, že Ábel také potřebuje Joaquína, záviděný potřebuje pro svůj život někoho, kdo by mu záviděl, jinak by také ztratil smysl života, v tomto ohledu je tedy vztah těchto dvou vědomí zrcadlový.

Pokusme se tedy nyní po zevrubném výkladu klíčových aspektů tohoto Unamunova díla, interpretovat element viny a hříchu v tomto díle. V předchozí analýze jsme již mluvili o otázce viny z hlediska Joaquínovi predestinace. Ze striktně křesťanského hlediska jsme taktéž konstatovali, že Joaquín se dopustil závisti jakožto kapitálního hříchu, stejně tak jako hříchu vraždy. Z hlediska viny právní je samozřejmě záměrně nejasné, zda Joaquín *fyzicky* spáchal akt vraždy či nikoliv, z tohoto hlediska jde pak o jediné právně definovatelné provinění, jehož se Joaquín dopustil. Z hlediska viny morální pak můžeme Joaquínovu závist považovat za částečný prohřešek vůči etické normě, akt vraždy je jasným proviněním, avšak, stejně jako z hlediska právního, v tomto případě obtížně komentovatelným. Klíčové může být Helenino osočení Joaquína, kterým mu dává za vinu Ábelovu smrt: „¡Tú..., tú has sido!“⁹³ (Ty jsi to udělal..., ty!⁹⁴), tedy znak morální viny připisované okolím, avšak i Joaquín sám přiznává svou vinu na Ábelově smrti: „Yo le maté. O como si yo le hubiera matado, pues murió en mis

⁹¹ Unamuno, Miguel de. *Abel Sánchez*, OC, s. 741.

⁹² Unamuno, Miguel de. *Ábel Sánchez*. Přel. Jana Zuluetová-Cahová, s. 76.

⁹³ Unamuno, Miguel de. *Abel Sánchez*, OC, s. 788.

⁹⁴ Unamuno, Miguel de. *Ábel Sánchez*. Přel. Jana Zuluetová-Cahová, s. 128.

manos...⁹⁵ (Já jsem ho zabil. Nebo jako bych ho byl zabil, protože zemřel v mých rukou...⁹⁶), což je znakem osobního vědomí morální viny.

Podívejme se však na druhého z aktérů, na Ábela. Je vina či hřích na jeho straně též? Prozkoumejme nejprve teologické hledisko. Ábel se zdánlivě nijak neprovinil, avšak můžeme o něm (podobně jako například o Eugenii v románu *Niebla*) hovořit jako o nástroji Božím, který má za účel mučit Joaquína a dovést ho k jemu předurčené bratrovraždě. Avšak i z osobního hlediska Ábel zhřešil v rámci křesťanské interpretace. Copak očividná sebestřednost, pýcha, není dalším z kapitálních hříchů? Z hlediska právního skutečně nemůžeme v souvislosti s Ábelem hovořit o nějakém provinění, avšak z hlediska morální viny pochopitelně ano. Vždyť se z tohoto hlediska provinil dokonce více než Joaquín! První etické pochybení můžeme nalézt hned na začátku samotného románu, kdy Ábel naváže milostný kontakt s Helenou i přesto, že ví, jaké city k ní chová Joaquín. Samozřejmě Ábelova sebestřednost je dalším z řady jeho provinění se vůči morálnímu kodexu. Nejzávažnější vinou však zůstává to, že Ábel *toužil* po Joaquínově závisti, byl si jí vědom a všemožně ji přižívoval. Zároveň můžeme hovořit i o Ábelově provokaci okamžik před jeho smrtí, kdy vědomě útočí na Joaquínovu naději na dosažení nesmrtelnosti, na jeho potomky. Jak vidíme, celá řada těchto Ábelových provinění nemůže v kontextu morální interpretace viny konkurovat pochybením Joaquínovým. Zarážející a v kontextu morální viny velmi zajímavé je však to, že Ábel si tyto prohřešky neuvědomuje, necítí za ně osobní zodpovědnost, nemá pocit osobní morální viny!

Otázka, který ze dvou protagonistů je *ten, který má vinu* je v rámci komplexnosti celé problematiky v zásadě nezodpověditelná. Uveďme si však na závěr citát samotného Miguela de Unamuna, který nám může nastínit jeho názor na tuto hypotetickou otázku:

La muerte revela al bueno. Tal que siempre hizo al parecer el bien (...) muere desesperado y blasfemo y lleno de terror y de soberbia porque no fue bueno. Y tal otro que cometió maldades y crímenes tal vez no hizo el bien que quiso sino el mal que no quiso (...) éste muere confiado, arrepentido y sereno porque fue bueno.⁹⁷

Smrt odhalí toho dobrého. Ten, který se stále snažil být považován za dobrého (...), umírá bez naděje, rouhající se a plný strachu a zpupnosti, jelikož nebyl dobrým. A ten, který páchal špatnosti a

⁹⁵ Unamuno, Miguel de. *Ábel Sánchez*, OC, s. 789.

⁹⁶ Unamuno, Miguel de. *Ábel Sánchez*. Přel. Jana Zuluetoová-Cahová, s. 129.

⁹⁷ Unamuno, Miguel de. *Diario íntimo*. OC, vol. VII, s. 321.

zločiny, který nespáchal skutky dobré, které chtěl, ale spáchal ty špatné, které spáchat nechtěl (...), ten umírá sebevdomý, kající se a klidný, protože byl dobrý.

La tía Tula (1921). Hříšná světice – svatá hříšnice

Synopse

Gertrudis, kterou celé okolí nenazve jinak než Tulou, a Rosa jsou sestry, odmalička byly sirotky, o jejichž výchovu se staral strýc – farář. Rosa udržuje poměr s Ramirem, který však není zcela přesvědčen o tom, která ze sester má být objektem jeho touhy. Po svatbě Rosy s Ramirem žijí i s Gertrudis pod jednou střechou. Při porodu třetího dítěte Rosa umírá, posledními slovy žádá Tulu, aby se postarala o její děti a o Ramira. Ten po smrti Rosy pohlíží na Gertrudis jako na Rosinu nástupkyni nejen v roli matky dětí, ale i v roli své manželky. Tula tuto možnost důrazně odmítá, avšak zároveň netouží ani po jiném muži, Ricardovi, který se chce stát Tuliným manželem. Toho však odmítá s tím, že děti Rosy a Ramira potřebují matku. Donutí posléze Ramira oženit se s Manuelou, která však po porodu druhého Ramirova potomka také umírá. Ramiro umírá krátce na to na zápal plic, přičemž v krátce před smrtí vyjeví Tule lásku, kterou k ní chová.

Tule se podaří oženit svého nejstaršího synovce s dívkou, kterou považuje za vhodnou matku pro „své“ první vnouče. Tula, které se podařilo naplnit záměr být matkou, aniž by přišla o svou čistotu, o své panenství, umírá obklopena „svými“ dětmi a vnuky.

Jak vidíme, samotný děj tohoto románového díla je poměrně přímočarý, jednoduchý. To se však nedá říci o osobnosti hlavní protagonistky, Gertrudis – tety Tuly. Pokusme se nyní proto postihnout Tulin náhled na svět, její životní motivaci a neopomeňme také uvést pozoruhodná a často velmi kontradiktorní hodnocení postavy Tuly v odborné literatuře. První vlastností, kterou se pokusíme interpretovat, je Tulin vztah k mužům, neboť tento vztah je určující pro celý následující rozbor. Tula pro vztah muže a ženy používá metaforu, do níž se začlení i ona sama – na čestné místo. V rámci své metafory nahlíží na muže jako na *trubce*, tedy na samce včely, kteří mají jediný úkol – oplodnit královnu. V souvislosti s tím zdůrazňuje to, že královna i trubci, tedy obě složky včelstva, které slouží k rozmnožování, jsou určeni pouze a výhradně k tomuto cíli, zatímco dělnice, které se rozmnožovacího procesu neúčastní, produkují med. Je zřejmé, že Tula si v této metafoře vyhrazuje místo dělnice, té

složky v rámci společnosti, která se neúčastní rozmnožovacího procesu a která naopak vytváří med jakožto výsledný produkt celé této společnosti. Tula tedy naprosto odmítá začlenit se do rozmnožovacího procesu, odmítá lidskou sexualitu, s níž mužské pokolení nerozlučně spojuje. Zároveň však musíme vidět i další stránku Tulina vztahu k mužům – na jedné straně jimi do jisté míry opovrhuje, na straně druhé však z nich má strach: „Yo siempre temo de los hombres, tío.“⁹⁸ (Mám strach z mužů, strýčku.) Tento Tulin přístup k mužům hluboce souvisí s jejím výkladem prvotního hříchu. Tula interpretuje lidskou sexualitu jako následek tohoto hříchu, uchyluje se tedy k interpretaci dědičného hříchu, kterou jsme již výše zmínili, tedy k interpretaci, která prvotní hřích se sexualitou spojuje. Poukazuje na to ve svém díle i Geoffrey Ribbans: „She creates a household on a monastic ideal (...) with its strictly imposed cult of purity. Its essential feature therefore is the absolute equation of sexual activity – and, by extension all bodily secretions – with sin and filth.“⁹⁹ (Vytváří domácnost podle klášterního ideálu (...) včetně přísně předepsaného kultu čistoty. Její esenciálním rysem je tudíž absolutní ztotožnění sexuální aktivity – a v širší míře všech tělesných výměšků – s hříchem a neřestí.) Povšimněme si té zajímavosti, že v naší kategorizaci viny, jak jsme ji provedli v kapitole Vymezení pojmů (s. 15), se tedy Tula, i přes svou religiositu, kloní spíše k zprofanovanému chápání hříchu v obecném jazyce, kde je hřích nejčastěji spojován právě s lidskou sexualitou, byť musíme připustit, že tato interpretace (výklad lidské sexuality jakožto hříchu) má své kořeny v církevní tradici. Tula tedy interpretuje lidskou sexualitu jako hřích, hřích, který je následkem hříchu prvotního, zatímco její ideál samozřejmě představuje panenství. Tula také proto klade velký důraz na akt neposkvrněného početí Panny Marie, který se vlastně snaží svým životem napodobit, tedy stát se matkou, avšak nepředat svým potomkům svůj dědičný hřích (poukažme zde na četnou záměnu pojmu neposkvrněného početí s narozením Ježíše – neposkvrněným početím se v křesťanské tradici rozumí početí Marie bez předání dědičného hříchu, nikoliv početí Krista bez sexuálního rozmnožovacího aktu; tato záměna se částečně v Tuliině interpretaci objevuje).

Tulino odmítání sexuality avšak zároveň její touha po mateřství představuje výrazný rys této Unamunovy románové postavy. Znakem toho je nejen to, že chce být svými synovci a neteřemi nazývána matkou, ale i moment, kdy Tula po smrti Rosy přikládá právě narozené dítě k prsu a v takřka mystickém vytržení žádá Pannu Marii o zázrak – tímto aktem touží po potvrzení svého mateřství po fyzické stránce, které jí však není dopřáno. Tento moment, o

⁹⁸ Unamuno, Miguel de. *La tía Tula*. OC, vol. I, s. 808.

⁹⁹ Ribbans, Geoffrey. „A New Look at La tía Tula“. *Revista Canadiense de estudios hispánicos*, 1987, vol. XI, č. 2, s. 114.

kterém jsme již hovořili v souvislosti s Unamunovou predestinací, je však zajímavý i z jiného úhlu pohledu. V románu Abel Sánchez Unamuno používá akt kojení jako symboliku předávání dědičného hříchu. Joaquínovy výkřiky *¿Qué leche mamá?* (Jaké mléko jsem to sál?) jsou dávány do přímé souvislosti s jeho předurčením být hříšný, tedy závistivý a nesnášenlivý. Tento aspekt aktu kojení jako předávání dědičného hříchu (v kontextu *Abela Sáncheze* spíše predestinace) je zde v pozoruhodné kontradikci s Tulinou panickou hrůzou právě z dědičného hříchu. Musíme však v tomto bodě poukázat na zcela jinou interpretaci dědičného hříchu v případě Gertrudis, která dědičný hřích spojuje s lidskou sexualitou, a interpretací v kontextu Joaquínově, která dědičnost symbolizovanou kojením spojuje s predestinací.

Téma dědičného hříchu se však v románu *La tía Tula* objevuje i v ryze unamunovské konotaci:

– Quiero irme se este mundo sin saber muchas cosas... Eso es el pecado original, y la Santísima Virgen Madre nació sin mancha de pecado original...

– Pues yo he oído que lo sabía todo...

– No, no lo sabía todo; no sabía la ciencia del mal...que es ciencia...¹⁰⁰

„Chci odejít z tohoto světa, aniž bych poznala mnoho věcí... To je totiž prvotní hřích a svatá Panna Matka se narodila bez poskvrny prvotního hříchu...”

„Já jsem slyšela, že věděla vše...”

„Ne, nevěděla vše; nepoznala vědění zla...to jest vědu...”

V tomto rozhovoru Tuly s Caridad můžeme pozorovat jakési propojení dvou interpretací prvotního hříchu – Unamunovy interpretace, která označuje vědu, tedy touhu po poznání pro poznání samé, za přímý důsledek prvotního hříchu, a interpretace Tuliiny, která na pozadí interpretace Unamunovy začleňuje do systému element Panny Marie, která pro ni ztělesňuje ideál nezatížený prvotním hříchem v její interpretaci, tedy lidskou sexualitou. Další, opět odlišný náhled na prvotní hřích můžeme nalézt následujícím úryvkem: „«Huérfana también murió Eva...», pensaba Gertrudis. Y luego: «¡No; tuvo a Dios de padre! ¿Y madre? Eva no conoció madre... ¡Así se explica el pecado original...! ¡Eva murió huérfana de

¹⁰⁰ Unamuno, Miguel de. *La tía Tula*, s. 889.

humanidad!»¹⁰¹ („Eva také umřela jako sirotek...“, pomyslela si Gertrudis. A dále: „Ne; Bůh byl jejím otcem! A matka? Eva nepoznala matku... Tak se vysvětluje prvotní hřích! Eva zemřela jako sirotek lidskosti!“) Zde můžeme pozorovat původ Tuliiny touhy po mateřství, které ji v realitě bylo znemožněno jejím odporem k lidské sexualitě, ale ve kterém zároveň spatřovala svůj životní cíl.

Další vlastností Tuly, která přímo souvisí s její snahou o dosažení ideálu Panny Marie, je koncept *svatosti*. Z našeho pohledu je velmi zajímavá oscilace mezi dvěma antonymy, která tuto Tulyinu vlastnost provází, mezi svatostí a hříšností: „– Eres una santa, Gertrudis – le decía Ramiro –, pero una santa que ha hecho pecadores. – No digas eso; soy una pecadora que me esfuerso por hacer santos (...).“¹⁰² („Jsi světice, Gertrudis,“ říkával jí Ramiro, „ale světice, která dává vzniknout hříšníkům.“ „To neříkej; jsem hříšnice, snažím se dát vzniknout svatým.“) Tuto oscilaci mezi svatostí a hříšností, tedy mezi dvěma extrémy, se můžeme pokusit dát do souvislosti s Unamunovým konceptem přítomnosti protikladů v identitě lidského jedince, o kterém jsme se zmiňovali v kapitole Uvedení do Unamunova myšlenkového systému (s. 4). Tento dualismus je patrný i v okamžiku Manueliny smrti. Poté, co Manolita zemře po pronesení posledních slov: *¡Es una santa!* (Jste světice!), Tula sebe sama označuje je hříšnici: „«(...) éstos son hijos de mi pecado ¿Del mío? ¿No más bien de él? ¡No, de mi pecado! ¡Son los hijos de mi pecado! ¡Sí, de mi pecado! (...)»“¹⁰³ („(...) toto jsou děti zrozené z mého hříchu. Z mého? Nebo spíše z jeho? Ne, z mého hříchu! Jsou to synové mého hříchu! Ano, mého hříchu! (...).“) Jak tedy vidíme, Tuliina touha po *autenticitě* jejího mateřství byla tak silná, že na sebe vzala zodpovědnost za hřích (v její interpretaci - hřích, který je nutný k fyzickému mateřství), byť tak zpochybnila svou svatost. David Turner pak nabízí poněkud odlišnou interpretaci tohoto místa: „Tula is often referred to in terms of saintliness, having „santas manos“, while Ramiro calls her a saint, albeit one who makes sinners, a classification she rejects in favour of a sinner who makes saints, a clear pointer to what she hopes she is.“¹⁰⁴ (O Tule se často hovoří v souvislosti se svatostí, že má „svaté ruce“, zatímco Ramiro ji nazývá svatou, byť dává vzniknout hříšníkům, kteréžto označení ona odmítá a označuje se za hříšnici, která dává vzniknout svatým, což je jasný ukazatel toho, co doufá, že je.) Turner tedy považuje Tulino označování sebe samotné za hříšnici, která dává vzniknout svatým, za skutečný znak touhy Tuliiny sebepresentace, naráží tak zřejmě na

¹⁰¹ Ibid., s. 869.

¹⁰² Ibid., s. 861.

¹⁰³ Ibid., s. 869.

¹⁰⁴ Turner, David G. *Unamuno's Webs of Fatality*, s. 95.

aspekt lítosti světců, kteří o sobě často hovoří jako o hříšnících, osobně se však kloním k interpretaci, kterou jsem nastínil výše.

Podívejme se nyní na hodnocení postavy Tuly, která můžeme najít v odborné literatuře. Geoffrey Ribbans ve svém článku „A new look at La tía Tula“ činí jakousi kompilaci náhledů na postavu Tuly:

Turner (...) emphasises Gertrudis' role as an apostle of a spiritual cult of domesticity. (...) According to another scholar, Antonio Sánchez Barbudo, Tula is „generosa, abnegada, dispuesta siempre a contribuir a la felicidad de los otros, olvidando la suya propia“¹⁰⁵. (...) Ricardo Gullón (...) in an important study, calls her a „monstruo“ and speaks of the Mr. Hyde behind „este doctor Jekyll con faldas“¹⁰⁶. Turner quotes Segundo Serrano Poncela as viewing her as „an existentially inauthentic woman because she chokes her natural instincts towards reproduction and love with a personal and specifically sexual morality which is false“¹⁰⁷,¹⁰⁸

Turner (...) klade důraz na roli Gertrudis jakožto apoštola duchovního kultu domácnosti. (...) Podle jiného badatele, Antonia Sáncheze Barbuda, je Tula „štědrá, obětavá, vždy připravena přispět ke spokojenosti druhých, zapomínajíc na svou vlastní. (...) Ricardo Gullón (...) ji ve své důležité studii nazývá „monstrem“ a hovoří o Mr. Hydeovi za „tímto doktorem Jeckilem v sukních“. Turner cituje Segunda Serrana Poncelu, který na ni nahlíží jako na „existenčně neautentickou ženu, neboť potlačuje své přirozené instinkty spojené s rozmnožováním a láskou s vlastní specifickou morálkou, která je falešná“.

Jak tedy vidíme v této kompilaci názorů, interpretace postavy Tuly je velmi různorodá a připuštěme, že všechny výše zmíněné názory jsou v zásadě správné. V Unamunově tvorbě není postava, která by vyvolávala tolik protichůdných hodnocení, jako právě teta Tula, dokonce ani Joaquín Monegro z Unamunova románu *Abel Sánchez*! Pokusme se tedy popsat aspekt viny a hříchu v tomto díle s vědomím, že hodnocení postavy Tuly z tohoto hlediska

¹⁰⁵ Unamuno, Miguel de. *La tía Tula*, ed. Sánchez Barbudo. 1981, s. 116 (citováno podle: Ribbans, Geoffrey. „A New Look at La tía Tula“, s. 404).

¹⁰⁶ Gullón, Ricardo. „La voluntad de dominio en 'la madre' unamuniana“. *Autobiografías de Unamuno*, Madrid, 1969, s. 194-217 (citováno podle: Ribbans, Geoffrey. „A New Look at La tía Tula“, s. 404).

¹⁰⁷ Turner, David. Unamuno's Webs of Fatality (citováno podle: Ribbans, Geoffrey. „A New Look at La tía Tula“, s. 404).

¹⁰⁸ Ribbans, Geoffrey. „A New Look at La tía Tula“, s. 404.

bude, podobně jako to vidíme u jiných autorů, opět subjektivní (v případě této postavy skutečně o objektivním hodnocení hovořit nemůžeme).

Problematiku teologické interpretace viny a hříchu v souvislosti s románem *La tía Tula* jsme již naznačili v předchozích analýzách. Opět je třeba si uvědomit, že Tula modifikuje křesťanskou teologickou doktrínu, obzvláště co se pojmu hříchu týče, a vychází ve svém hodnocení hříchu z této své modifikace. Z hlediska Tuly tedy všichni muži, včetně Ramira a včetně jejich „synů“, reprezentují lidskou sexualitu, tedy hřích. Lidská sexualita je Tulou interpretována jako důsledek dědičného hříchu, zároveň jsme si řekli, že do této Tuliiny interpretace vstupuje i Unamunova vize prvotního hříchu jako impulsu ke vzniku vědy. Tula samotná z titulu duality své osobnosti osciluje mezi svatostí a hříšností, tedy z pohledu naší práce mezi dvěma extrémy. Byť se fyzickou sexualitou „neprohřešila“, její touha po autentickém mateřství s sebou nutně nese tento hřích, byť fyzicky nenaplněný (povšimněme si podobnosti s Joaquínovým činem bratrovraždy). Z hlediska teologie křesťanské, nemodifikované (byť Tuliina modifikace vychází z určitého aspektu křesťanské tradice, který lidskou sexualitu s hříchem spojuje) se můžeme zamyslet nad tím, zda odmítání lidské sexuality, která je Božím darem a z hlediska dnešní křesťanské doktríny je považována za autentickou součást člověka jakožto Božského stvoření, nelze považovat za provinění se proti Bohu. Ve stejném duchu, ve kterém katolická církev odsuzuje homosexuální praxi (nikoliv však homosexualitu samotnou!) jako hřích (hovoří dokonce o deviaci), je možno interpretovat asexualitu podobně – odmítání lidské sexuality, která je dílem Boha, či přímá negace jeho příkazu „*množte se!*“, může být bráno jako urážka Boha, tedy hřích. Dalším aspektem hříchu v rámci teologické interpretace je veskrze unamunovský moment, který přichází na začátku sedmé kapitoly, kde don Primitivo (strýc Tuly a Rosy) poznamenává k Tule, že její myšlenky hraničí s kacířstvím. Tula na to odpovídá: „Pero ¿Quién pone barreras al pensamiento?“¹⁰⁹ (Ale kdo klade překážky myšlení?) Tento moment můžeme srovnat s Unamunovým výrokem, ve kterém tvrdí (s ironií sobě vlastní), že největším hříchem je hřích herese, tedy myšlení na vlastní pěst (myšleno je zde pochopitelně myšlení v autentickém slova smyslu, nikoliv věda). Na zajímavý aspekt hříchu v tomto díle poukazuje Geoffrey Ribbans:

Tula certainly had a decisive effect on the children, Ramiro and Rosa, forcing them to follow a traditional code of values, but without independence of judgement. In that way, though, was her

¹⁰⁹ Unamuno, Miguel de. *La tía Tula*, s. 850.

conduct sinful? This is a subject which she dwells on increasingly, from Chapter XXII onwards, linking her solitude with the culpable effects (...). According to this viewpoint, pride, the sin of self-assertion against God's will in the form of an aloof cult of purity, would replace sexual involvement, still considered besmirched, as the real sin.¹¹⁰

Tula má bezpochyby rozhodující vliv na děti, Ramira a Rosu, nutí je řídit se tradičním hodnotovým žebříčkem, ale bez svobody vlastního úsudku. Bylo však v tomto její jednání hříšné? To je důvod, proč se stále více zabývá, od kapitoly XXII dále, spojováním své osamělosti s důsledky viny (...). Z tohoto hlediska pýcha, hřích sebe-vymezování vůči Boží vůli skrze rezervovaný kult čistoty, nahrazuje zařazení sexuality, která je stále považována za špinavou, na posici skutečného hříchu.

Jak tedy vidíme, Ribbans poukazuje na několik možných hříchů, které můžeme v postavě Tuly interpretovat. Jednak na upírání možnosti svobodného myšlení dětem (všimněme si, že se jedná o Tulin hřích, výše zmíněnou svobodomyslnost, kterou teď „svým“ dětem upírá, což Ribbans zmiňuje jako možnou interpretaci jejího nového hříchu), pak naráží na aspekt viny a pokání, které Tula činí za své hříchy, které však nikdy nespecifikuje (to je, mimo jiné, důvod této názorové plurality ohledně jejich hříchů), a nakonec hovoří o pýše, což je jiné označení pro námi výše popisované odmítnutí lidské sexuality.

Pokročíme-li k právnímu aspektu viny, zjistíme, že v tomto díle nenese vinu z právního hlediska nikdo. Nepozorujeme žádný čin, který by se dal označit jako trestný, právní vina tedy v románu *La tia Tula* roli skutečně nehraje. Vina morální pak naopak nabízí spoustu zajímavých aspektů. V centru našeho zájmu bude pochopitelně opět Gertrudis, neboť v jejím případě je otázka viny a hříchu nejpozoruhodnější. Musím souhlasit s názorem Segunda Serana Poncelly, který ve své práci „*El existencialismo en la novela del siglo XX*“ vyčítá Tule neautentičnost jejího chování (viz citaci podle G. Ribbanse), neboť potlačováním své přirozené sexuality se skutečně Tula dopouští prohřešku proti etice, který bychom s trochou nadsázky mohli označit za pokrytectví (odmítání vlastní sexuality, její popírání), či v souladu s Ribbansem za pýchu, byť Ribbans toto hodnocení provádí v rámci teologické interpretace. V souladu s Ribbansem můžeme též hovořit o morálním provinění se na dětech vedením jejich výchovy v rámci svého kultu čistoty a na to navazující diskriminační chování vůči mužské části „jejích“ potomků ve srovnání s „jejími“ dcerami. Z hlediska připisování morální viny můžeme v díle nalézt dílčí příklady, například když Tula vyčítá Ramirovi přílišnou

¹¹⁰ Ribbans, Geoffrey. „A New Look at *La tia Tula*“, s. 416.

pozornost, kterou věnuje svým dětem, Ramiro se ptá po vysvětlení své viny: „Y qué culpa tengo yo...“¹¹¹ (A čím jsem se provinil/jaká je má vina?) Takovýchto dílčích výčitek a dotazování se na vinu nalezneme v tomto díle celou řadu, téměř žádné z nich se však netýká skutečných hříchů, o nichž jsme zde hovořili. Zajímavým momentem je však osobní pocit viny, pocit zodpovědnosti. Trpí jím Ramiro, když na konci kapitoly XV žádá před svou smrtí Tulu o odpuštění, byť se ničím neprovinil (nebereme-li v potaz Tuliinu interpretaci mužů jako automatických nositelů hříchu). Podobně tak Tula, když si připisuje vinu za smrt všech skutečných rodičů „svých“ dětí (kapitola XVI). Osobní pocit viny, v tomto kontextu převážně morální, bez zjevného hříchu či přechinu je posledním námi komentovaným aspektem viny a hříchu v tomto Unamunově díle.

San Manuel el Bueno, mártir (1931). Nevěřící kněz

Synopse

Děj tohoto románu pojednává o knězi, donu Maunelovi, který působí v malé španělské vesnici. Je považován za ideál, takřka předobraz ideálního kněze, těší se úctě celé vesnice a jeho sláva sahá i za její hranice. Ángela je dívka, která si pamatovala dona Manuela již od dětství a po vystudování klášterní školy se stala jeho pomocnicí. Ángelin bratr Lázaro, který se vrací z Ameriky, znázorňuje (zdánlivě) Manuelův protiklad, je racionálně založen a vyjadřuje se kriticky o víře, kterou celá vesnice vyznává. Po svém návratu se však s donem Manuelem velmi sblíží, po čase přistoupí k prvnímu přijímání a začne se podílet na životě církve. Po příchodu z kostela Ángele vyjeví, že jeho akt vstupu do církve byl motivován žádostí dona Manuela a má za cíl posílit víru vesnice. S blížící se Manuelovou smrtí si celá vesnice začíná všímat toho, že jeho aureola dokonalého kněze počíná slábnout, nejprekvapivější je však zjištění, že don Manuel při mši neodřikává spolu se zbytkem vesnice slova vyznání víry – *Creda*. Don Manuel na smrtelné posteli vyjeví Ángele to, co se snažil před celou vesnicí skrývat. Kněz, který celý život upevňuje obyvatele vesnice v katolické víře, má pochyby o víře vlastní. Don Manuel umírá, zatímco celá vesnice odřikává slova *Creda*. Po jeho smrti přijíždí do vesnice biskup, který vede s Ángelou rozhovor o budoucím Manuelově svatořečení, Ángela mu však Manuelovy pochyby nevyjeví a naváže tak vlastně na Manuelovo vlastní přání – zachovat obyvatele vesnice ve víře.

¹¹¹ Unamuno, Miguel de. *La tía Tula*, s. 839.

V tomto rozsahem nejmenším Unamunově díle, kterým se budeme zabývat, řeší Unamuno problematiku, která je z jeho hlediska velmi osobní – pochyby o víře. Svár citové složky člověka, která věřit chce, a té racionální, která se snaží víru potlačit, to je Unamunovo velké téma, téma nikoliv jen literární, ale i osobní. To je důvod, proč se často poukazuje na autobiografické rysy tohoto díla a postava dona Manuela se občas interpretuje jako projekce Unamunova vlastního vnitřního boje, souboje citu a rozumu. V této naší analýze nechme stranou otázky křesťanského pojetí víry, její nutnosti či arbitrárnosti ve vztahu ke spáse, a zaměříme se čistě na rozbor Manuelova jednání a jeho interpretaci v souvislosti s našim tématem.

Na začátku si musíme uvědomit, že Manuelovo konání v průběhu díla můžeme označit za podvod. Manuel udržuje vesnici v přesvědčení, že on sám nikterak nepochybuje o existenci posmrtného života jako důsledku spásy (což je v tomto díle jakási abstrakce konceptu katolické víry), ba dokonce otázka zpochybňující Manuelovu víru není ze strany vesnice vůbec kladena, je v kontextu Manuelova jednání zcela irelevantní. Musíme si pro pochopení této naprosté nezpochybnitelnosti autentičnosti Manuelovy víry ze strany vesnice uvědomit, jak kněz na její obyvatele působí. Estanis Payos ve svém díle *Sugerencias de „San Manuel Bueno, mártir“* charakterisuje postavu dona Manuela takto:

Don Manuel era un hombre carismático, dotado de muchas y excelentes cualidades, además, el sacerdote. Esta profesión antaño causaba admiración y respeto. En las aldeas él era, en la jerarquía social, un hombre superior junto con el médico y el maestro, si es que los había, si no, quedaba él solo como único representante de las gentes cultas y de buena educación, como era el caso de Valverde de Lucerna.¹¹²

Don Manuel byl charizmatický, obdařený spoustou vynikajících vlastností a navíc byl knězem. Tato profese tehdy vzbuzovala obdiv a respekt. V sociální hierarchii vesnice byl na vrcholu spolu s lékařem a učitelem, pokud je vesnice měla. A pokud ne, zůstával jediným reprezentantem vzdělaných lidí, tak jako tomu bylo v případě Valverde de Lucerna.

Payos tedy poukazuje nejen na Manuelovo osobní charisma, které mu zajišťovalo respekt, ale správně zdůrazňuje respekt k instituci kněžství jako takové. To je potřeba

¹¹² Payo, Estanis. *Leyendo a Unamuno: Sugerencias de „San Manuel Bueno, mártir“*. Madrid: ediciones Guía, 1985, s. 67-8.

vyzdvihnout, neboť v tomto kontextu dostává Manuelovo jednání další rozměr. Pokud by se nejednalo o kněze, bylo by nutné na jeho chování nahlížet poněkud jinak, jakkoliv by byl brán obyvateli vesnice za nejvyšší autoritu. Spojení jeho vrozeného charizmatu s institucí kněze hraje proto v tomto díle zásadní roli. Payos v souvislosti s postavením kněze v tehdejší společnosti poukazuje na další rys, které dílo má, a to na souvislost se situací Španělska na počátku dvacátého století:

Al volver Lázaro de América observa cómo su pueblo estaba hundido en una oscura teocracia, al igual que ocurría con todos los pueblos de España. Este hecho fue advertido y denunciado incansablemente por los espíritus más lúcidos de las primeras décadas de mil novecientos. Pensadores y políticos reprochan a los gobiernos la postración de los campesinos y el excesivo protagonismo de la Iglesia. Ante la incapacidad de los gobernadores, el clero ocupaba parcelas de la sociedad olvidadas o desatinadas por aquéllos. Unamuno, que no era ajeno a esta preocupación, manifiesta en su novela la actitud de una aldea gobernada por el sacerdote.¹¹³

Po svém návratu z Ameriky pozoruje Lázaro, jak je jeho vesnice ponořena do temné teokracie, stejně jako tomu bylo ve všech španělských vesnicích. Tento fakt byl popisován a bylo na něj soustavně poukazováno největšími mysliteli prvních desetiletí dvacátého století. Myslitelé i politici vyčítali vládám úpadek venkova a nadměrný vliv církve na něj. Vlivem neschopnosti vlád zaujímal klérus posty ve společnosti, na které vlády zapomínaly či je zanedbávaly. Unamuno, kterému nebyla tato myšlenka cizí, popisuje ve svém románu postoj vesnice, která je ovládána knězem.

Payos v tomto úryvku (byť spojovat stav tehdejšího španělského venkova s pojmem „temné teokracie“ je poněkud přehnané a je v tomto spojení patrná velká dávka subjektivity) poukazuje na „úpadek“ španělského venkova. Máme-li uvést tento výrok na pravou míru, musíme změnit výraz „úpadek“ spíše za *zaostávání ve vývoji za městy*. Podobně jako Benito Pérez Galdós ve své *Doña Perfecta* (paralela Lázara s protagonistou Galdósova románu se nám zde nabízí) poukazuje Unamuno na zvětšující se rozdíl mezi venkovem a městy, nejen ekonomický, ale hlavně rozdíl z hlediska duchovního. Velký důraz je pak skutečně kladen na nepoměr vlivu církve ve městech a na venkově, patrně skutečně způsobený faktory, které Payos zmiňuje. Manuel, „ovládající“ vesnici nejen z titulu svého charizmatu, ale především z titulu své funkce, je Unamunem zvolen právě pro poukázání na tento jev.

¹¹³ Ibid., s. 71-2.

Zajímavým aspektem Manuelova konání je však vlastní přesvědčení o jeho *nutnosti*. V závěru románu můžeme číst: „(...)si don Manuel y su discípulo Lázaro hubiesen confesado al pueblo su estado de creencia, éste, el pueblo, no les habría entendido. Ni les habría creído (...).“¹¹⁴ ((...) lidé (by) nepochopili Dona Manuela a jeho žáka Lazara, kdyby jim řekli pravdu o své víře. Ani by jim nebyli uvěřili (...)).¹¹⁵ V tomto úryvku můžeme jednak nalézt podporu pro naši myšlenku, že nikdo z vesnice si Manuelovy pochyby o víře vůbec nepřipouštěl, ba ani to nikoho nenapadlo (pokud by je don Manuel vyjevil, *neuvěřili* by tomu), ale také jeden z motivů Manuela pro jeho konání. Don Manuel byl přesvědčen, že udržení vesnice ve víře je jediným možným zajištěním jejího fungování po duchovní, ale i sociální stránce, avšak důležité je jeho přesvědčení o tom, že by obyvatelé vesnice jeho pohnutky k pochybám o víře nepochopili, natož aby je byli schopni sdílet. Tento moment můžeme interpretovat jako podceňování či dokonce *pohrdání* intelektuálními schopnostmi obyvatel vesnice (ponechme nyní stranou oprávněnost či neoprávněnost daného přesvědčení, neboť tato nemá na tento akt rozhodující vliv). Tento rys Manuelova podceňování obyvatel vesnice můžeme dokonce interpretovat i tak, že don Manuel se cítil být jim intelektuálně nadřazen (opět ponechme stranou oprávněnost tohoto jeho názoru). Toto přesvědčení o intelektuální převaze Manuel interpretoval jako oprávnění k výše zmíněnému podvodu na vesnici a jejich obyvatelích. Payo k tomuto momentu dodává: „El pueblo no es otra cosa que un rebaño de „pobres ovejas“ que le han sido encomendadas. Quien mira al pueblo y ve un rebaño y mira a los hombres y ve ovejas no le queda más que coger el báculo y ponerse en cabeza de la manada a dirigir la marcha.“¹¹⁶ (Obyvatelé vesnice nejsou ničím jiným než stádem „ubohých ovcí“, které mu bylo svěřeno. Tomu, kdo nahlíží na vesnici jako na stádo a na lidi jako na ovce, nezbyvá nic jiného než vzít hůl, postavit se do čela houfu a řídit jeho kroky.)

Payo v tomto úryvku naráží na podobnost biblického přirovnání lidí ke stádu ovcí, jehož pastýřem je Bůh a jehož správou na Zemi má na starosti kněz. Tento moment je velmi zajímavý, protože odkazuje na samotnou podstatu nahlížení církve na člověka. Byť si musíme být vědomi všech interpretací, které toto biblické přirovnání umožňuje, jedná se o zajímavý postřeh, který míří ke kritice samotné struktury tohoto aspektu v křesťanské doktríně. Jestliže jsme výše hovořili o motivaci Manuela k tomuto konání, pak jsme zatím nezmínili jeho motivaci primární, kterou je učinit je *šťastnými*. Tento cíl spojený s vědomím vlastního ne-

¹¹⁴ Unamuno, Miguel de. *San Manuel Bueno, mártir*. OC, vol. II, s. 346.

¹¹⁵ Unamuno, Miguel de. *Svatý Manuel Dobrotivý, mučedník*. Přel. Marina Slavínská. Brno: L. Marek, 1999, s. 78.

¹¹⁶ Payo, Estanis. *Leyendo a Unamuno: Sugerencias de „San Manuel Bueno, mártir“*, s. 153.

šťěstí je pravým jádrem Manuelových činů. Šťěstím (lepším výrazem by byla „šťastnost“) se rozumí ušetření existencionálních myšlenek, pocit záruky nesmrtelnosti a v případě následování katolické doktríny i spásy. Tato Manuelova motivace je tak silná, že je ochoten jí obětovat cokoli, jak poznamenává Payo: „afirma la fe del carbonero, niega la cultura y el progreso y fomenta la superstición valiéndose de la mentira piadosa“¹¹⁷ (posiluje uhlířskou víru, odmítá kulturu a pokrok a podporuje pověřivost vycházející z milosrdné lži). Zde tedy můžeme pozorovat základní rys celé problematiky, totiž prosazení dobrého účelu za cenu zavedení pseudohodnot.

Musíme se však nutně ptát, zda je jeho motivace, právě onen účel, ve své podstatě *dobrý*. Manuel vlastně staví na premise, že nevědomost je sladká, jak praví přísloví. Zdánlivě se tak blíží Unamunově představě, že vědění motivované pouze touhou po něm je věc negativní, důsledek prvotního hříchu. V tomto případě však musíme kontatovat, že touha po poznání podstaty svého života, touha po svobodné sebereflexi mimo rámec křesťanských dogmat, spadá do kategorie Unamunem preferované motivace poznání, poznání odpovědí na otázku *nač?*, nikoliv *proč?*, odpověď na otázky přímo spjaté s lidským životem a dokonce jeho podstatou. Ptejme-li se tedy, zda měl právo Manuel „zatajovat“ před obyvateli vesnice své pochyby, zatajovat možnost *jiné interpretace* podstaty lidského života, neposkytnout jim možnost uvažovat svobodně (o tomto aspektu viz níže). Všimněme si v tomto bodě též pozoruhodné souvislosti vztahu kněze k vesnici, který je v určitých rysech podobný Unamunem často řešenému vztahu nadřazené entity (a v tomto případě jsme nadřazenost Manuela nad zbytkem vesnice zmínili) a podřazeného subjektu – tedy případ vztahu autora ke jeho postavě, tedy paralelou mezi vztahem Bůh – člověk. Rozdíl pochopitelně spočívá v tom, že v těchto dvou případech je podřízený subjekt dílem nadřazené entity, což samozřejmě v případě Manuela neplatí, ale můžeme nalézt určitou podobnost tohoto vztahu v bodě přiznávání či upírání autonomnosti, svobodného myšlení. Důležitým momentem je však to, že Manuel nebrání vesnici v možnosti poznání, kterého došel on sám. Nelze říci, že Manuel násilím *bránil* obyvatelům vesnice mít stejné pochyby, jako měl on. Z tohoto hlediska je tedy posouzení jeho vlivu na vesnici problematické, neboť se nejedná o bránění svobodnému myšlení, pokud by na něj některý z vesničanů intelektuálně dosáhl. Pokusme se tedy nyní s vědomím výše nabytých poznatků zhodnotit jeho vinu a hřích, nalezneme-li je v jeho chování.

¹¹⁷ Ibid., s. 95.

Začneme opět teologickým hlediskem. Manuel se pochopitelně dopouští hříchu zpochybňováním samotné podstaty křesťanského učení (tedy alespoň podle Unamunova kritického názoru). V díle se hovoří především o Manuelových pochybách směrem k víře v posmrtný život, neboť, jak víme, touha po nesmrtelnosti je podle Unamuna základní lidskou vlastností. Je třeba si však uvědomit, že aspekt nesmrtelnosti, příslibu posmrtného života, je jakýmsi zástupným jevem, který symbolisuje celé křesťanské náboženské učení, celý filozofický systém křesťanské teologie. Pochybnostmi o své víře v posmrtný život zpochybňuje Manuel systémově samotnou podstatu křesťanství a skutečně je možné ho v tomto ohledu za heretika označit. S tím pochopitelně jdou ruku v ruce další Manuelovy hříchy, které však primárně vycházejí z podstaty jeho působení v roli kněze přes pochyby o své víře. Zajímavé však je, že podobného činu se doupouští postupně i Lázaro a závěrečným nepřiznáním Manuelových pochybností i Ángela. Nezabráněním zahájení procesu Manuela svatořečení se totiž de facto ztotožňuje s Manuelovým přesvědčením, že vesnice pro svůj život potřebuje Svatého Manuela, a tímto svým činem (či spíše pasivitou) tak podporuje jeden z primárních aspektů naplnění Manuela hříchu herese.

Právní hledisko nehraje v tomto díle, stejně jako v díle předešlém, roli, zatímco hledisko morální opět nabízí zajímavé poznatky. Z výše učiněných dedukcí můžeme hovořit o Manuelově vině v několika ohledech – udržování vesnice v nevědomosti, tedy ve své podstatě podvod, byť s přihlédnutím k námitce, že nešlo ze strany Manuela o vyslovené bránění poznání jiné interpretace, jako spíše o neposkytnutí jeho možnosti. Mnohem zřejmější je pak Manuelova morální vina přetvářky, srovnatelná do jisté míry s přetvářkou Tulinou. Fakt, že Manuel nechává vesnici v předsvědčení o své nezlomné víře, skutečně můžeme za takovéto pochybení vůči morálce označit, zároveň se jedná o vinu, která v tomto díle náleží pouze Manuelovi a částečně Lázarovi, neboť tento byl přesvědčením atheistou, ale před vesnicí se dopouštěl přetvářky podobně jako Manuel (byť s odlišnou motivací). Naproti tomu Ángela, která o své vlastní víře v zásadě nepochybuje, se tohoto provinění nedopouští.

Zajímavý je aspekt osobního pocitu morální vinky, který cítí Manuel. V závěru románu Manuel těsně před svou smrtí požádá Ángelu, zda by mu mohla ve jménu vesnice odpustit. Otázkou pochopitelně zůstává, zda Manuel toužil o odpuštění morální viny přetvářky a podvodu (k této interpretaci se kloním spíše) či odpuštění ve smyslu náboženském, které se mu od Ángely dostalo: „– Y ahora, Angelina, en nombre del pueblo,

¿Me abuelves? (...) – En nombre de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, le absuelvo, padre.“¹¹⁸
(»A teď, Ángelo, ve jménu lidí, dáš mi rozhřešení?« (...) »Ve jménu Otce i Syna a Ducha svatého, dávám vám rozhřešení, otče.«¹¹⁹)

Závěr

V této práci jsme se věnovali aspektům viny a hříchu v Unamunově prozaickém díle, pokusili jsme se začlenit do jeho myšlenkového systému element viny, který Unamuno v zásadě chápe v souladu s primární křesťanskou interpretací téměř synonymicky k pojmu hříchu, a poukázat na nové souvislosti, které se v jeho tvorbě pod tímto novým pohledem vynořují. V pěti románech, které jsme pro tento účel vybrali a které tvoří osu Unamunovy prózy, jsme se po úvodním komentáři elementů, které jsou pro interpretaci viny a hříchu v daném díle nezbytné, pokusili o pohled na toto dílo z hlediska perspektivy viny a hříchu ve všech konotacích a možných interpretacích těchto pojmů, které jsme komentovali v kapitole Vymezení pojmů.

Právě z toho důvodu, že Unamuno nevnímal pojmy vina a hřích tak podstatně odlišné, jako jsme je interpretovali my, jsme našli v jeho díle souvislosti, které doposud zůstávaly bez povšimnutí, a věřím tomu, že tyto nové souvislosti mohou být impulsem pro další badatele, kteří se budou v budoucnosti interpretací díla tohoto španělského autora zabývat.

¹¹⁸ Unamuno, Miguel de. *San Manuel Bueno, mártir*, s. 333.

¹¹⁹ Unamuno, Miguel de. *Svatý Manuel Dobrotivý, mučedník*. Přel. Marina Slavínská, s. 54.

El aspecto de culpa y pecado en la obra prosaica de Miguel de Unamuno

Esta tesina intenta a ofrecer desde un punto de vista de la culpa y el pecado una nueva interpretación de la obra prosaica de Miguel de Unamuno. Mientras el aspecto de pecado ha sido durante años comentado en la literatura teórica unamuniana, el aspecto de la culpa ha sido un poco arrinconado. Desde el análisis de este aspecto intentamos desvelar nuevas consecuencias dentro del sistema filosófico de Miguel de Unamuno y tratar de comentar sus aplicaciones en la narrativa unamuniana.

Después de una breve biografía de Unamuno sigue un capítulo sobre la filosofía unamuniana, en la que nos enfocamos en los aspectos más importantes de ésta: la inmortalidad del alma, el fatalismo y la cuestión de la identidad personal. Para el uso inequívoco de los dos términos, culpa y pecado, nos preocuparemos mucho por definir estos dos términos desde todos los puntos de vista: el teológico, el jurídico y el moral, o sea, ético. En este capítulo intentamos acentuar la diferencia entre los dos términos dentro de la teología cristiana, lo que resulta ser una diferenciación problemática, ya que los dos términos han sido durante la historia frecuentemente permutados e incluso las interpretaciones teológicas modernas tienden a interpretar los dos términos de modo casi parejo. Por eso intentaremos hacer una distinción entre estos dos términos dentro de la teología cristiana, acentuando sobre todo el aspecto subjetivo de culpa y el momento de absolución que nos ayuda en la distinción mencionada, aunque incluso en la relación de los dos términos a ésta podemos observar una cierta confusión y desinterpretación. Hablando de la culpa moral, nos enfocaremos sobre todo en la distinción del sentimiento de culpa personal y la culpa moral objetiva.

Seguidamente nos enfocaremos en la descripción del papel de los elementos de culpa y pecado en los ensayos de Miguel de Unamuno reunidos en *Del sentimiento trágico de la vida*. Dedicaremos mucha atención al elemento del pecado original del que Unamuno se preocupaba mucho, comentaremos las diferentes connotaciones que Unamuno ofrece respecto al pecado original, sobre todo entre la relación del pecado original y la ciencia. Nos dedicaremos también a la idea unamuniana de la visión materialista del pecado en la interpretación católica y trabajaremos con la condición del arrepentimiento como una necesidad para la absolución. También comentaremos la interpretación unamuniana del castigo y del Infierno como un instrumento de venganza y mencionaremos la opinión de

Unamuno sobre el papel práctico del Infierno en la doctrina cristiana como un elemento de miedo. Destacaremos luego la interpretación unamuniana en cuanto a la conciencia del pecado como condición del hecho del pecado. Finalmente comentaremos la crítica de Unamuno de ultrajar el fenómeno de pecado como un instrumento de represión de los críticos de la doctrina Cristiana y el aspecto del castigo eterno como reacción al pecado no absuelto.

Después de esta introducción a la interpretación teórica de los términos de culpa y pecado del mismo Unamuno llegamos al capítulo central de la tesina en el que nos dedicaremos al comentario de las obras concretas de Unamuno. Después del planteamiento de la sinopsis de la obra enfocaremos la problemática de la obra concreta en relación a los dos aspectos comentados para que podamos luego analizarlos con más precisión. Después nos dedicaremos al análisis propio de los fenómenos de culpa y pecado en la obra desde todos los puntos de vista que hemos planteado en el tercer capítulo. Las obras analizadas son *Amor y pedagogía*, *Niebla*, *Abel Sánchez*, *La tía Tula* y *San Manuel Bueno, mártir*.

En *Amor y pedagogía* comentaremos el contexto de la ciencia como una consecuencia del pecado original, pero sobre todo trabajaremos con el paralelismo dentro de esta obra entre la religión Cristiana y la "religión de la Ciencia" de don Ávito. Nos dedicaremos a una comparación de estas dos "religiones", sobre todo a la paralela del pecado, cuyo papel es dentro de esta "religión" personal de don Ávito muy acentuado. El paralelismo desde el punto de vista del pecado podemos esquemáticamente esbozarlo con el siguiente esquema: *amor - Ciencia = pecado - Cristianismo*. También comentaremos la ilusión popular del elemento sexual del pecado original que forma un elemento interesante dentro del paralelismo mencionado más arriba. Mucha importancia dedicaremos al elemento de la voz interior de don Ávito, llamado por él mismo el demonio, el "protector" del dogma científico, y a la valorización de éste dentro y fuera de la "teología" de don Ávito. Trabajaremos con la idea de la paralela entre la culpa cristiana y este demonio dentro de la "religión de la Ciencia". La evaluación de los aspectos de culpa y pecado entonces tiene que reflejar el espejismo de las dos teologías y con este conocimiento llegamos a la descripción propia de los dos elementos dentro de esta novela.

En *Niebla* dedicaremos mucha atención al problema del determinismo y la identidad personal (saliendo de la base teórica de Unamuno) y otro espejismo unamuniano, el de la relación entre Dios y el hombre y el autor y su personaje. La cuestión de la libertad de decisiones del personaje de una obra literaria es el punto de partida de la problemática de

culpa y pecado dentro de esta novela. Destacamos la cualidad del personaje de Eugenia como un instrumento del destino (Miguel de Unamuno mismo), el impacto de éste en la interpretación de la culpabilidad del personaje y la importancia de la relación entre la responsabilidad personal y el concepto de culpabilidad. Mucho interés pondremos también en el acto del suicidio de Augusto.

En otra novela, *Abel Sánchez*, el punto de partida es el fenómeno de odio y envidia. Intentaremos por eso delimitar la relación entre estos dos conceptos y su influencia en el aspecto de la culpa de los dos personajes de esta novela, Abel y Joaquín. Acentuamos la importancia del momento de la muerte de Abel y el grado de la participación de Abel en ella para concluir que la incertidumbre de la participación física de Joaquín en la muerte de Abel no es decisiva para el hecho del fratricidio. También comentaremos una de las posibles interpretaciones del fenómeno de la envidia como consecuencia del pecado original y la relación entre la envidia personal de Abel y la envidia como rasgo general del pueblo español. Otra vez en esta novela aparece la cuestión del determinismo y la libertad personal como un elemento importante al comentar los aspectos de pecado y culpa en esta obra. Destacamos también el interés de Unamuno en la historia bíblica de Job como un hecho importante para la interpretación de esta novela y comentaremos el enlace de los hechos de Joaquín con la teoría unamuniana de la inmortalidad del hombre. Un aspecto interesantísimo es la proyección de Joaquín en el personaje de Abel, podemos hablar incluso sobre un dualismo de personalidades, o sea, la presencia de Joaquín-Caín en Abel y de Abel en Joaquín-Caín. En el análisis de los concretos aspectos de culpa y pecado en esta novela concluiremos con la cita del mismo Unamuno en la que valora los dos personajes desde el punto de vista de la distinción entre el bien y el mal y esta valoración nos apunta la intención de Unamuno de presentar Joaquín (e incluso Caín bíblico) desde una perspectiva distinta de la que nos ofrece la tradición cristiana.

En *La tía Tula* otra vez aparece la unión del pecado original con la sexualidad humana. Nos dedicaremos a la interpretación de la teología Cristiana torcida por la protagonista Gertrudis (Tula), la confusión del pecado con el amor físico y la santidad con la virginidad. Otra vez apuntaremos hacia la dualidad y el espejismo unamuniano en cuanto a la cualidad de santa o pecadora de Gertrudis. Nos dedicaremos al comentario de las valoraciones del personaje de Tula en la literatura especializada y apuntaremos a la pluralidad de opiniones. En la valoración de la culpa y el pecado de Tula apuntamos al hecho de la modificación de la teología Cristiana por Gertrudis lo que podemos interpretar como una rebelión contra la

doctrina Cristiana (e incluso contra la voluntad de Dios), lo que resulta dentro de la interpretación Cristiana como pecado. Del punto de vista moral constataremos la hipocresía de Tula por la negación de su sexualidad natural.

La última novela comentada en esta tesina es *San Manuel Bueno, mártir*. En esta obra también trabajamos con el aspecto de la hipocresía del protagonista. Acentuaremos el momento autobiográfico, que aparece en esta novela, basado en la semejanza de la lucha interior de Manuel y el mismo Unamuno. Comentaremos la situación social del campo español en las primeras décadas del siglo XX, lo que resulta importante para entender la gravedad de la conducta de Manuel. Nos dedicaremos a los motivos de Manuel y los valoraremos para que podamos luego interpretar su culpa y pecado. Otra vez tendremos que volver a la visión unamuniana de la muerte y el deseo humano de la inmortalidad para interpretar correctamente la conducta de Manuel.

En esta tesina intentamos integrar el fenómeno de culpa en la filosofía de Miguel de Unamuno, describir su interpretación del fenómeno de pecado y describir la aplicación de ellos en sus obras completas. Con esta aproximación podremos observar nuevos contextos dentro de la obra unamuniana y ofrecer un nuevo punto de vista a las ideas de este autor.

Aspekt viny a hříchu v prozaickém díle Miguela de Unamuna

Cílem této diplomové práce je popsat a zanalyzovat aspekty viny a hříchu v Unamunově prozaickém díle. Po stručném uvedení do Unamunova myšlenkového systému a vymezení pojmů viny a hříchu je kladen důraz na Unamunovo teoretické vymezení hříchu a viny v jeho esejistické tvorbě. Z této teoretické báze pak vychází hodnocení těchto aspektů v konkrétních Unamunových dílech beletristických, přičemž je patrná snaha o komentář všech možných interpretací těchto pojmů v daném díle. Analýza těchto románových děl z pohledu hodnocení viny a hříchu poukazuje na nové možné interpretace a souvislosti v rámci Unamunova systému, které byly doposud spíše opomíjeny, a přináší tak nový úhel pohledu na některé jeho aspekty.

The aspect of sin and blame in the prose of Miguel de Unamuno

The objective of this thesis is to define and analyse the aspects of sin and blame in Unamuno's prosaic work. After brief introduction to Unamuno's intellectual system and the definition of concepts of sin and blame emphasis is put on Unamuno's theoretical demarcation of sin and blame in his essayistic work. From this theoretical basis results the classification of these aspects in each belletristic work, whereas there is an effort to comment all possible interpretation of these concepts in each work. The analysis of these novels from the point of view of classification of sin and blame focuses on new possible interpretation and connection in Unamuno's system, which has been till now rather neglected and brings therefore a new point of view on some of it's aspects.

Seznam použité literatury

Primární literatura

Unamuno, Miguel de *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Albor Libros, 2003.

Unamuno, Miguel de *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Castro; Madrid: Turner, 1995.

České překlady

Unamuno, Miguel de *Ábel Sánchez*. Přel. Jana Zuluetová-Cahová. Praha : Vyšehrad, 1988.

Unamuno, Miguel de. *Mlha*. Přel. Alena Ondrušková. Praha: Odeon, edice Světová četba, 1971.

Unamuno, Miguel de. *Svatý Manuel Dobrotivý, mučedník*. Přel. Marina Slavínská. Brno: L. Marek, 1999.

Unamuno, Miguel de. *Tragický pocit života*. Přel. Jaroslav Zaorálek. Praha: Symposion, 1927

Sekundární literatura

Azaola, José Miguel de. „Las cinco batallas de Unamuno contra la muerte“. *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno*, 1951, č. 2.

Černý, Václav. „Rektora ze Salamanky boj o nesmrtelnou duši a uctívání smrti“. *Plán*, 1930.

Csejtei, Dezsö. *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2004.

Gulló, Ricardo. „La voluntad de dominio en ‘la madre’ unamuniana“. *Autobiografías de Unamuno*, Madrid, 1969.

Forbelský, Josef. *Španělská literatura 20. století*. Praha: Karolinum, 1999.

Hudson, Ofelia Martín de la Vega. *Byron y Unamuno: El destino, ‘el otro’, y el fratricidio en Caín y Abel Sánchez*. Michigan: University Microfilms International; Dissertation Information Service, 1990.

Ilie, Paul. *Unamuno: An Existential View of Self and Society*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1967.

Manyà, Joan. *La teología de Unamuno*. Barcelona: Vergara editorial, 1960.

Payo, Estanis. *Leyendo a Unamuno: Sugerencias de „San Manuel Bueno, mártir“*. Madrid: ediciones Guía, 1985.

Ribbans, Geoffrey. „A New Look at La tía Tula“. *Revista Canadiense de estudios hispánicos*, 1987, Vol. XI, č. 2.

Serrano, Susan. *The will as protagonist, The Role of the Will in the Existencionalist Writings of Miguel de Unamuno: affinities and divergencies with Kirkegaard and Nietzsche*. Sevilla: Padilla libros editores, 1996.

Sosa-López, Emilio. „Unamuno o la pasión agónica del novelista“. *Cuadernos Americanos*, 1969, č. 163.

Summerhill, Stephen J. „Death and God in Unamuno: Towards a Theory of Creative Symbolic Imagination“. *Revista Canadiense de estudios hispánicos*, 1971, vol. III, č. 1.

Turner, David G. *Unamuno's Webs of Fatality*. London: Tamesis books Ltd., 1974.

Unamuno, Miguel de. *La tía Tula*, ed. Sánchez Barbudo. Madrid: Taurus, 1980.

Unamuno, Miguel de. „Robinson Crusoe“, 3. část. *La Nación de Buenos Aires*, 27. 6. 1920.

Unamuno, Miguel de. „Sobre el destino“. *Nuevo Mundo*, 1915, 17-VII.